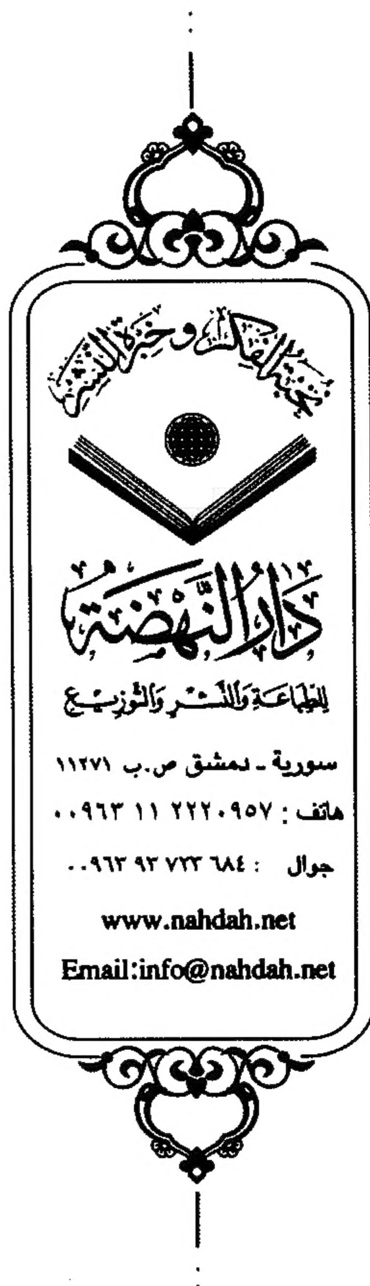
مدخل إلى علم المنطق

الدكتور شامل الشاهين
مدير مركز مرمرة للدراسات والأبحاث العلمية

دار النهضة

مدخل
إلى
علم المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم



الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م

مدخل

إلى

علم المنطق

الدكتور شامل الشاهين

مدير مركز مزمرة للدراسات والأبحاث العلمية

دار النهضة

للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتوى

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

الحمد لله الذي جعل للعلم طرائقَ وسبلاً، وجعل الحكمة لمن هدى، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والرسل نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فقد سألني من لا يسعني إلا إجابتُه من أفاضل علماء بلاد الشام حفظها الله وحرسها من كل آفة وبليّة: أن أكتب رسالة مستظرَفة موجَزة في علم المنطق تكون مدخَلاً للإلمام بهذا العلم دون الخوض في تفاصيل مسائله وتفريع مباحثه.

وبعد التوكل على الحي القيوم شرعتُ في تدوين أغصان هذه الرسالة وجمعِ شتاتها محقّقاً ـ بتوفيق الله تعالى ـ غايةَ مطلبهم في أن تكون موجزة في تعريف المنطق، وتطور مباحثه، وصلته بالعلوم الأخرى.

سالكاً في ذلك منهج التقريب والتبسيط مبتعداً عن الإطناب، مراعياً التسلسل والترتيب، متجنّباً مثالب التفريع، معَ الإشارة إلى المراجع والمصادر لمن أراد المزيد والتفصيل من كتب وآثار المتقدمين.

وحرصت بالجهد المتواضع المقلّ أن تكونَ هذه الدرر العوالي للمبتدي

مدخَلاً وبياناً، وللعالم تذكرةً وعنواناً، ولدى الأساتذة احتراماً وعرفاناً، وعند الباري حجةً وغفراناً، وسميتها بـ (مدخل إلى علم المنطق).

سائلاً المولى العلي العلام، أن يرزقنا العلم النافع، والعمل الصالح الخالصَ لوجهه الكريم.

وآخر دعونا أنْ الحمد لله رب العالمين

إستانبول	كتبه
١١/ ربيع الأول / ١٤٢٥هـ	**د. شَامِل الشّاهين**
الموافق ٣٠/ نيسان / ٢٠٠٤	**خادم علم أصول الفقه**



الفصل الأول

تعريف المنطق

- المنطق في اللغة والاصطلاح.
- المنطق عند فلاسفة اليونان.
- المنطق عند المناطقة العرب والعلماء المسلمين.
- المنطق عند فلاسفة أوربا المحدثين (المنطق الحديث).

المنطق في اللغة:

إن اللفظ العربيَّ للمنطق مشتق من النطق[1]؛ وذلك لأن النطق: يطلق على اللفظ، وعلى إدراك الكليّات، وعلى النفس الناطقة.

ويدل هذا الاسم من ناحية الاشتقاق على الكلام، فيقال: فلان نطق، أي تكلم، ويقال: فلان منطيق، أي: يجيد الكلام المنظَّم.

فيدل هذا على أمرين:

أحدهما: الكلام الذي هو ضدُّ الصمت.

ثانيهما: على كون هذا الكلام وارداً على نمط معين.

ولَمَّا كان هذا الفن (المنطق) يقوّي النفس الناطقة على إدراك الكليات، ولَمَّا كان اللسان يسلك في التكلم مسلك السداد، اشتُقَّ له اسم من النطق[2].

فالمنطق مصدر ميمي بمعنى النطق، وأُطلق على هذا العلم مبالغةً في تكميل وإتمام المنطق، ويسمى «علم الميزان»؛ لأنه به توزن الحجج والبراهين، ويسمى أيضاً «خادمَ العلوم»؛ إذ ليس مقصوداً بنفسه، بل هو وسيلة إلى العلوم، فهو كخادم لها.

المنطق في الاصطلاح:

اختلف الفلاسفة والمناطقة والعلماء المسلمون والفلاسفة المُحدَثون في تعريفهم للمنطق، فقِسْم منهم جعله مقدمةً ومدخلاً للفلسفة أو جزءاً منها، وقسم جعله جزءاً من الحكمة، وقسم جعله آلةً للفلسفة أو للعلوم، وبعضهم جعله

---

(١) يطلق النطق على:

١ـ اللفظ الذي يظهر ذلك: الظاهري: التكلم: الخارجي: نطق ظاهري.

٢ـ الإدراكات الكلية: القواعد الكلية: القانون: الباطني: الدخلي: نطق داخلي.

القوى العاقلة التي هي محل الإدراكات: النفس الناطقة.

(٢) دستور العلماء: الأحمد النكري ٣: ٣٣٥، كشّاف اصطلاحات الفنون: التهانوي١ : ٣٣.

علمَ القوانين، وآخرون جعلوه آلةَ قوانينِ العقلِ والفكر، وخلط البعض بين التعريف وطبيعة المنطق كعلم، والبعض جعله وسيلةً (خادماً) للعلوم، وقِسمٌ قال بأنه العاصم للذهن من الخطأ، وذهب البعض إلى أنه اتّفاق الأفكار، ومنهم من أرجعه إلى التنوّع المنهجي، وقسم آخر عرّفه بأنه علمٌ نظري، ومنهم من قال بأنه صناعة أو فنّ، وقِسم نظر إليه نظرةً معيارية (أي: للمنطق قيمة وغاية يسعى إليها)، وآخرون عرّفوهُ بأنه علم العمليات، أو أنه علم المناهج أو نظرية الشرط.

ولعل أسباب هذا الاضطراب والتنوّع الحاصل في تعريف علم المنطق ترجع إلى ما يلي:

١ـ عدم التمييز بين تعريف المنطق وطبيعتِه كعلم؛ حتى ارتبطت تلك التعريفات بوجهة نظر أولئك العلماء وغايةِ فهمهم لطبيعة المنطق[1].

٢ـ عدم الاتفاق في تصور مفهوم المنطق وتصوره.

قال ابن سينا[2] (ت٤٢٨هـ /١٠٣٧م) بشأن الخلاف الحاصل في تعريف المنطق: «من يرى أن تكون الفلسفة هي: البحث عن الأشياء من حيث هي موجودة، وتنقسم إلى الوجودين (النظري، والعملي)، فلا يكون هذا العلم (المنطق) عنده جزءاً مِنَ الفلسفة.

---

(١) انظر: المنهجية المنطقية الأصولية عند الغزالي: الشّاهين ص١٨.

(٢) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠هـ/٩٨٠م ـ ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، الملقب بالشيخ الرئيس، أشهر أطباء العرب ومن أعظم فلاسفة الفكر في العصور الوسطى، حفظ القرآن والأدب العربي وعلم النحو ومبادئ الشريعة، وخاض غمار علم الرياضيات والطبيعيات والمنطق والميتافيزيقيا، ثُمَّ درس بعدها الطب على يد عيسى بن يحيى.
ألف العديد مِنَ الرسائل الموضوعية في الفلسفة والطب، وكان يُمثّل النزعة الأرسطية الأفلاطونية المحدثة للعرب، ومن مؤلفاته: كتاب الشفا، إيساغوجي، المقولات، البرهان، كتاب النجاة، التعليقات، عيون الحكمة، الإشارات والتنبيهات، ومنطق الشرقيين.
(موسوعة أعلام الفلسفة ١: ٢٩ ـ ٣٢، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص١٦ ـ ١٨، نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي ص٣٤٤ ـ ٣٥٧).

ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلةً في الفلسفة.

ومَن تكون الفلسفة عنده آلة للبحث النظري، ومن كلٍّ وجهٍ، فسيكون عنده المنطق جزءاً من الفلسفة وآلةً لسائر أجزاء الفلسفة»[1].

٣ـ التوفيق بين العناصر الارسطاليسية ومنطق أرسطو.

٤ـ الاختلافات في الترجمة والنقل لكتب أرسطو والمنطق.

٥ـ تصنيف المنطق بالنسبة للعلوم الأخرى.

٦ـ اختلاف المذاهب والتيارات المنطقية اليونانية.

٧ـ التعريف بالجزء، أو الغاية، أو الثمرة، أو الفائدة، أو الموضوع، أو طبيعة المنطق.

٨ ـ مزج المنطق بالعلوم الأخرى، ومنها: علم أصول الدين، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه.

٩ـ رفض منطق أرسطو والمنطق اليوناني.

١٠ـ الاختلاف في موقف العلماء المسلمين من المنطق.

١١ـ الاختلاف في الحد أو التعريف (القول المفسر أو الشارح).

١٣ـ دخول مسائل عامة وجديدة في المنطق.

١٤ـ التنوع المنهجي للمنطق.

١٥ـ اختلاف المدارس والتيارات والمذاهب المنطقية والفلسفية الحديثة.

١٦ـ بدهيات القوانين الثلاثة:

(١ـ الذاتية ٢ـ عدم الجمع بين النقيضين ٣ـ عدم ارتفاع النقيضين).

---

(١) ابن سينا: الشفاء المنطق (المدخل)، ص١٥ ـ ١٦.

١٧ـ نقد مبحث الحد والقضايا.

١٨ـ تطور المنطق الحديث وصورته الرياضية أو الرمزية.

تعريف المنطق:

قال الجرجاني: «المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ في الفكر»[(١)].

قال ابن خلدون: «المنطق قوانينُ يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرّفة للماهيَّات والحجج المفيدة للتصديقات»[(٢)].

قال التهانوي: «المنطق علم بقوانينَ تفيد في معرفة طرق الانتقال من المعلومات[(٣)] إلى المجهولات[(٤)] وشرائطه؛ بحيث لا يعرض الغلط في الفكر»[(٥)].

وقال أيضاً: اعلم أنَّ المنطق من العلوم الآلية المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم، ولذا قيل: الغرض من تدوينه العلوم الحُكْمية، فهو في نفسه غير مقصود (وسيلة)؛ ولذا قيل: المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ في الفكر»[(٦)].

قال صاحب دستور العلماء: «المنطق هو من العلوم الآلية، حده وكنهه

---

(١) التعريفات للجرجاني: (ط دار الكتاب العربي) ص٣٠١.

(٢) مقدمة ابن خلدون (ط دار الكتاب اللبناني) ص٩٠٨، (ط دار إحياء التراث العربي) ص ٤٨٩.

(٣) الضرورية والنظرية.

(٤) التصورية والتصديقية.

(٥) التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون ١ : ٣٣.

(٦) التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون ١ : ٣٤.

جميع المسائل التي لها دخلٌ في عصمة الذهن عن الخطأ في الفكر والقدر المعتدّ به منها»[1].

قال حاجي خليفة: «المنطق علم يُتعرف منه كيفيةُ اكتساب المجهولات التصورية والتصديقية من معلوماتها»[2].

وقيل: «المنطق نظرية الشروط التي يجب أن تتوافر للاستنتاج الصحيح[3]، وهو نظرية الإثبات أو الاستدلال»[4].

وقيل: «هو علم يدرسُ الاستدلال من حيث الصحةُ والفساد، وهو صوريٌّ ورمزيٌّ[5]»[6].

❖ المنطق عند فلاسفة اليونان:

- عند **أرسطو**: مقدمة للفلسفة وليس جزءاً منها.
- عند **الرواقيين**: هو جزءٌ مِنَ الحكمة.
- عند **الشراح الإسكندريين**: هو مقدمة للفلسفة وجزء منها.
- عند **الشراح المشائين**: هو جزء مِنَ الفلسفة[7].

---

(١) دستور العلماء ٣: ٣٣٥.

(٢) كاتب جلبي: كشف الظنون ٢: ١٨٦٢.

(٣) العمليات العقلية الصحيحة السليمة.

(٤) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٤٥٠.

(٥) أي: يصطنع الرموز بدل الألفاظ.

(٦) الموسوعة الفلسفية العربية ١: ٦٥٩.

(٧) انظر في ذلك: القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص١٨٢، ونيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ص٣٨ ـ ٣٩، د. علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ =

ـ وعند الإسكندر الفردوسي[1] : المنطق مقدمة للفلسفة[2].

◆ **المنطق عند المناطقة العرب والعلماء المسلمين[3] :**

الكندي [4] : «المنطق آلة الفلسفة»[5].

جابر بن حيان:[6] «آلةٌ للعلم، أي: مجرد آلة وأداة.............

= أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ص٥، د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، ص١٤٤ ، المنهجية المنطقية الأصولية: الشّاهين، ص٣١-٣٢.

(١) فيلسوف يوناني عاش ما بين القرن الثاني والثالث الميلادي، كان متقناً للعلوم، وهو من كبار الحكماء، وافق أرسطو طاليس في جميع آراءه، وشدّد على أهمية العقل كدليل للمعرفة الحقة، له مؤلفات عديدة منها: تفسير كتاب أنالوطيقا، كتاب النفس، آراء الفلاسفة في التوحيد، الآثار العلوية، الأجناس والأنواع، تفسير كتاب السمع الطبيعي، وغيرها.
انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ٣: ٨٣، موسوعة أعلام الفلاسفة ١ : ٨١ ـ ٨٣.

(٢) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ٣: ٨٣، الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٥.

(٣) انظر: المنهجية المنطقية الأصولية: الشّاهين، ٣١-٣٥ص.

(٤) يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل الكندي (ت ١٨٤هـ/٨٠١م ـ ٢٥٠هـ/٨٦٥م) فيلسوف العرب الأول، كان مَثَلَه الأعلى في الفلسفة سقراط. حاول أن يوفق بين سقراط وأرسطو، وكان مدارُ فلسفته على الرياضيات، والفلسفة الطبيعية، من مؤلفاته: رسالة في العقل، رسالة في كتب أرسطو، رسائل الكندي.
انظر ترجمته في : الموسوعة الفلسفية ٨٤٨ ـ ٣٥٠، موسوعة أعلام الفلاسفة ٢٧٧-٢٧٨.

(٥) ابن النديم: الفهرست ص ٢٥٥، الكندي: رسالة كتب أرسطو: ضمن رسائل الكندي الفلسفية ص٣٦٤-٣٦٥، حسام محيي الدين الألوسي: فلسفة الكندي، ص ٥٣.

(٦) جابر بن حيان الكوفي (ت ٢٠٠هـ/٨١٥م): فيلسوف عربي، ولد في الكوفة، وهو عالم كيماوي، برع في العلوم، وهو أول من صنف العلوم عند العرب، وله تصانيف في الفلسفة، ويُعدُّ مِنْ أكابر العلماء الذين أثروا الكيمياء في العصور الوسطى =

للفلسفة»[1].

الرازي[2]: «هو مقدمة للفلسفة»[3].

يحيى بن عدي[4]: «المنطق أول فروع الفلسفة»[5].

١٠ ـ ابن الهيثم[6]: «هو صناعةٌ يُعلم بها خواصُ المقادير»[7].

= حتى عُدَّ المعلمَ الأكبر لهذا العلم، مِنْ مؤلفاته: أسرار الكيمياء، كتاب ميدان العقل، كتاب الماجد.

انظر ترجمته في: معجم الأعلام ص١٩٥، موسوعة أعلام الفلاسفة ١: ٣٦٩.

(١) جابر بن حيان: رسائل جابر بن حيان ص٣٦.

(٢) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (٢٥٠هـ/٨٦٥م ـ ٣١٢هـ/٩٢٥م): طبيب كيميائي وفيلسوف، وعالم في الرياضيات والطب والمنطق، لقب بجالينوس العرب، رفض أي توفيق بين الدين والفلسفة، من مؤلفاته: الأسرار في الكيمياء، الحاوي في الطب، رسائل ومقالات فلسفية، مقالة فيما بعد الطبيعة.

انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة ١: ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٣) د. علي سامي النشار: مناهج البحث ص٣٨ـ٣٩.

(٤) يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا (٢٨٠هـ/٨٩٤م ـ ٣٦٤هـ/٩٧٥م): فيلسوف حكيم، انتهت إليه الرئاسة في علم المنطق.

انظر ترجمته في: إخبار العلماء: القفطي، ص٣٦١ ـ ٣٦٤، تاريخ الأدب العربي: بروكلمان: ٢/٤: ٥١٤ ـ ٥١٦.

(٥) مقالات يحيى بن عدي الفلسفية: دراسة وتحقيق: د. سحبان خليفات ص٦٧، رسائل فلسفية للكندي والفارابي...: تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص١٧ وما بعدها.

(٦) أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم (٣٥٤هـ/٩٦٥م ـ ٤٣٠هـ/١٠٣٩م): من أهل البصرة، كان فيلسوفاً ومهندساً، يلقب بـ: بطليَموس الثاني، له تصانيف في الهندسة والحكمة والفلسفة.

انظر ترجمته في: معجم الأعلام: بسام الجابي، ص٦٩٤.

(٧) ابن الهيثم: مقالة ثمرة الحكمة: تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص٥٤، دولت عبد الرحيم إبراهيم: الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم، ص٤٥.

١١ ـ **أبو سليمان السجستاني**[١] : «جزء مِنَ الفلسفة[٢]».

١٢ ـ **العامري**[٣] : «آلة للعلوم الفلسفية».

«صناعة المنطق تنزَّل مِنَ الصنعات الثلاث منزلة الآلة المعينة عليها»[٤].

١٣ ـ **الخوارزمي**[٥] : «هو جزء للفلسفة وآلة لها» [٦].

١٤ ـ **الفارابي**[٧] : «عيار..

---

(١) أبو سليمان محمد السجستاني (ت ٣٧١هـ/٩٨١م): فيلسوف منطقي، اهتم بعلم الأوائل، وتعمق في الفلسفة، وفرق بين الدين والفلسفة، وقال: إن الشريعة لا تحتاج إلى فلسفة، تأثر بفلسفة الفارابي كثيراً، من مؤلفاته: صون الحكمة، كلام في المنطق، رسالة في السياسة.

انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة ١ : ٤٦ ـ ٤٧.

(٢) روني أيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة ١ : ٤٦ ـ ٤٧.

(٣) أبو الحسن محمد بن يوسف العامري (ت ٣٨١هـ/٩٩١م): فيلسوف تأثر بيزيد بن أحمد البرخي، وشرح نصوصاً لأرسطو، من مؤلفاته: كتاب السعادة، كتاب إنقاذ البشر، الإعلام بمناقب الإسلام.

انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة ٢ : ٧٠.

(٤) العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، ص٨١.

(٥) محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي (ت ٣٨٧هـ/٩٩٧م)، أول موسوعي عربي، كان لكتابه مفاتيح العلوم أهمية كبيرة في تاريخ التعليم، أخذ التعريف للاصطلاحات الفنية الفلسفية من الكندي.

انظر ترجمته في: تطور المنطق العربي، نيقولا ريشر، ص٣٢١، معجم الأعلام، بسام عبد الوهاب الجابي، ص٦٦٣.

(٦) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص١٦٥.

(٧) محمد بن محمد الفارابي (ت ٣٣٩هـ/٩٥٠م): ارتحل من بغداد إلى حلب حيث =

العقل[1]، جزء مِنَ الفلسفة»[2].

«وهو علم يعطي بالجملة القوانينَ التي مِنْ شأنها أن تقوّم العقل»[3].

١٥ـ إخوان الصفا[4] : «المنطق جزء مِنَ الفلسفة»[5].

= استقر في مجلس سيف الدولة، سُمّي بالمعلم الثاني بعد المعلم الأول أرسطو؛ لأنه هذب وجمع ما تفرق مِنْ مباحث المنطق ومسائله وجعله أولَ العلوم الحُكمية، ولم يقتصر المنطق عند الفارابي على تحليل التفكير العلمي، بل اشتمل على الكثير من الملاحظات النحوية، وعلى مباحث من نظرية المعرفة، والفرق بين المنطق والنحو، من مؤلفاته: تحصيل السعادة باري إيريمينياس، البرهان، جمع بين رأيي الحكيمين، التعليقات، التحليل، أغراض أرسطوطاليس، الألفاظ المستعملة في المنطق، شرح كتاب العبارة، المقولات، عيون المسائل، وغيرها.

انظر ترجمته في: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٢٨٧ ـ ٢٩٠، موسوعة أعلام الفلاسفة ٢: ١٢٦ ـ ١٢٩.

(١) الفارابي: تحصيل السعادة، ص٢٠.

(٢) الفارابي: رسائل التنبيه على سبيل السعادة، ص٢٢٦.

(٣) الفارابي: إحصاء العلوم، ص٥٣.

(٤) هم جماعة ربطت بينهم أواصر الصداقة، وكان لهذه الجماعة والفرقة الفكرية طابَعٌ سياسي وديني سرّيٌّ، تركزت هذه الجماعة في البصرة وذلك في القرن الرابع للهجرة، العاشر للميلاد، وضمّت: أبا سليمان البستي، وعليٍّ بن هارون الزنجاني، ومحمد بن أحمد بن النهرجوري وغيرهم، مؤلفاتهم عبارة عن دائرة معارف وموسوعة فلسفية مؤلفة من ٥١ رسالة اشتملت على علوم العصر المختلفة من الرياضيات والمنطق والطبيعيات والنفس والأخلاق والدين...، ويبدو فيها تأثرهم بالأفلاطونية المحدَثة، والفيثاغورية، والغنوصية. وكان هدفهم من رسائلهم أن تكون هناك محاولة لتشكيل نظرة شاملة أو دين عالمي يتجاوز كل الأديان، وفلسفتهم باطنية، كما أن هناك دلائل تثبت أنهم من الشيعة، وأنهم ارتبطوا بطائفة الإسماعيلية.

انظر: عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي ص١٤، رسائل إخوان الصفا، موسوعة أعلام الفلسفة ١: ٥٩ ـ ٦٠.

(٥) إخوان الصفا وخلان الوفا: رسائل إخوان الصفا ١: ٢٣.

١٦ـ ابن سينا: «هو العلم الآلي، قانونية تعصم مراعاتُها من أن يضل الفكر»[1].

١٧ـ ابن حزم[2]: «آلة وقانون للعقل»[3].

١٨ـ البطليوسي الأندلسي[4]: «مقدمة للفلسفة»[5].

الغزّالي[6]: «هو القانون الذي يميز صحيح الحدّ من غيره»[7].

الرازي[1]: «اعلم أنا إذا أدركنا أمراً من الأمور، فإن لم نحكم عليه بحكم

---

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (المنطق) ص ١١٧، ١٢٧.

(٢) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٣٨٤هـ/٩٩٤م ـ ٤٥٥هـ/١٠٦٤م)، العالم الفقيه الأصولي الظاهري، من مؤلفاته: الفِصَل، والمُحلّى، والإحكام، والتقريب لحد المنطق، والنُّبَذ في أصول الفقه، وغيرها.

انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٨: ١٨٤ ـ ٢١٢، وموسوعة أعلام الفلسفة ١: ١٦ ـ ١٩.

(٣) التقريب لحدّ المنطق، ص١٦٣ ـ ١٦٤.

(٤) أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيّد البطليوسي الأندلسي (٤٤٤هـ/١٠٥٢م ـ ٥٥١هـ/١١٢٧م)، فيلسوف أندلسي، له مؤلفات في اللغة والأصول والكلام والفلسفة، صاحب العلوم العقلية والنقلية، من مؤلفاته: الاقتضاب، وإصلاح الخلل، والفرق بين الحروف الخمسة، والمثلث، والحدائق في المطالب العالية الفلسفيّة العويصة، وغيرها. انظر: مقدمة كتاب الحدائق، ص٥ ـ ٢٤.

(٥) البطليوسي، الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، ص٥٥.

(٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزّالي الفقيه الأصولي (ت٥٠٥هـ). من تصانيفه الكثيرة: المستصفى، والوسيط، والمنخول وغيرها.

انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٤: ١٠١، شذارات الذهب ٤: ١٠، الوافي بالوفيات ١: ٢٧٧، الأعلام للزركلي ٧: ٢٤٧، الفتح المبين ٢: ٨ ـ ١٠ص.

(٧) معيار العلم للغزّالي ص ٢٦.

البتة نفياً كان أو إثباتاً: فذاك التصور، وإن حكمنا عليه بحكم نفياً كان أو إثباتاً: فذاك هو التصديق»[٢].

القزويني[٣]: «المنطق قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات من الضروريات والإحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع فيها»[٤].

قال الأخضري[٥] في نظمه السلم المرونق (أو المنورق):

وبعد فالمنطقُ للجَنانِ ... نِسبتهُ كالنحوِ للسَانِ
فيعصِمُ الأفكارَ عنْ غيِّ الخَطَا ... وعَنْ دَقيقِ الفَهمِ يكشفُ الغِطَا
فَهَاكَ مِنْ أصُولهِ قواعدا ... تَجمَعُ مِنْ فُنُونِهِ فَوائِدا[٦]

---

(١) فخر الدين محمد بْن عمر بن الحسين بن الكاتب الرازي الإمام المفسر (ت٦٠٦هـ).
من تصانيفه العديدة: مفاتيح الغيب، المحصل، المحصول، أسرار التنزيل، المباحث الشرقية، تهذيب الدلائل، شرح عيون الحكمة وغيرها.

(٢) شرح عيون الحكمة للرازي ١: ٤٣.

(٣) علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني، الحكيم المنطقي (ت٦٧٥هـ).
له تصانيف منها: الشمسية (رسالة في قواعد المنطق)، حكمة العين، المفصّل شرح المحصّل للرازي، جامع الدقائق وغيرها.
انظر ترجمته في: هدية العارفين ١: ٧١٣، كشف الظنون: ١٠٦٣، الأعلام للزركلي ٤: ٣١٥، معجم المؤلفين لكحالة ٧: ١٥٩.

(٤) الرسالة الشمسية للقزويني ص٣، ميزان الانتظام شرح الرسالة الشمسية للبروسه وي، ص٨.

(٥) عبد الرحمن بن سيد محمد الصغير المغربي المالكي (ت٩٨٣هـ).
من تصانيفه: الجوهر المكنون (نظم في البيان والمعاني والبديع)، الدرة البيضاء من حسن الفنون، نظم السلم المرونق (المنورق)، شرح السلم، مختصر في العبادات وغيرها.
انظر ترجمته في: هدية العارفين ١: ٥٤٦، إيضاح المكنون ١: ٣٨٤، ٤٥٦، كشف الظنون ٢: ٩٩٨، الأعلام للزركلي ٣: ٣٣١، معجم المؤلفين ٥: ١٨٧ـ ١٨٨.

(٦) انظر: نظم السلم المرونق (المنورق) للأخضري مع شرحه إيضاح المبهم للدمنهوري ص ٤، مجموع المتون الكبير ص٣٤٥، وحاشية الباجوري على السلم ص٢١ـ ٢٥.

وقال البهاري[١]: «هذا وليس كل ترتيب مفيداً ولا طبيعياً، ومن هنا ترى الآراء تتناقض، فلا بد من قانون عاصم من الخطأ فيه؛ وهو المنطق»[٢].

❖ المنطق عند فلاسفة أوربا المحدَثين (المنطق الحديث):

كانط (كانت)[٣]: «المنطق علم القوانين الضرورية للذهن والعقل بوجه عام»[٤].

هيجل[٥]: «إن المنطق هو علم الصور في العنصر المجرد للفكر[١]»[٢].

---

(١) محب الله بن عبد المشكور البهاري الهندي القاضي المدقق (ت ١١١٩هـ)، من تصانيفه: مسلّم الثبوت في الأصول، الجوهر الفرد، سلم العلوم في المنطق، رسالة مغالطة العامة الورود.
انظر ترجمته في: معجم المطبوعات لسركيس ص٥٩٥، أبجد العلوم ص٩٠٥، الأعلام للزركلي ٦: ١٩٦، الفتح المبين ٣: ١٢٢.

(٢) سلم العلوم للبهاري (ط الرّفاه لاهور ١٣٠٩هـ)، ص ١٠ (ورقة ٥/ب).

(٣) فيلسوف ألماني (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م)، تخرج من جامعة كونيغسبرغ، ثم أصبح عميداً لكلية الفلسفة المذكورة، وذلك عام ١٧٦٢م، يعتبره البعض من أعظم فلاسفة العصر الحديث، أخذ في إنقاذ العقل، والعلم، والأخلاق، والدين. عُرفت فلسفته بالنقدية التي تتوسط بين التجربة البحتة والعقلية المثالية، له مؤلفات عديدة منها: نقد العقل الخالص، شرح جديد لمبادئ المعرفة، نقد الحكم، الرب في حدود العقل، المقدمات، وغيرها.
(الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٣٢٩ـ ٣٣٩، روني ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة ٢: ٢٤٤ـ ٢٥٠).
انظر ترجمته في: تاريخ الفكر الأوربي الحديث: رونالد سترومبرج ٢: ٢٤٥ـ ٢٥٠ص.

(٤) المنطق وأشكاله: محمد عزيز سالم، ص٣٣، الفلسفة المعاصرة في أوربا: بوشنسكي، ص ٢٦ـ ٢٩.

(٥) جيوغ ويلهم هيجل (١٧٧٠ـ ١٨٣١م)، فيلسوف ألماني، عمل أستاذاً في جامعة إيينا وهايدلبرغ. له مؤلفات عديدة، منها: الإيمان والمعرفة، المنطق الكبير، موسوعة العلوم الفلسفية، فلسفة الحق، وغيرها.
انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا ٢: ٥٦٩ ـ ٥٧٤.

هاملتون [٣]: «المنطق هو علم قوانين الفكر من حيث هو كذلك».

جيفونز [٤]: «المنطق هو علم قوانين الفكر، وقوانين الفكر هي المبادئ الدالّة على الاتساق والاطراد في التفكير الإنساني» [٥].

بيانو [٦]: «إن المنطق الرياضي هو الذي يدرس خصائص الإجراءات والعلاقات الخاصة بالمنطق» [٧].

لالاند [٨]: «إن المنطق موضوعُه اتفاق الفكر، الفكر مع نفسه واتفاقه مع

---

(١) عالم الفكرة المحضة.

(٢) الفلسفة المعاصرة في أوربا: بوشنسكي، ص١٠٦.

(٣) وليم بارت هاملتون (١٧٨٨ـ ١٨٥٦م) فيلسوف اسكتلندي، أستاذ كرسي للمنطق والميتافيزيقيا بجامعة إدنبره، من مؤلفاته: مناقشات حول فلسفة الأدب، دروس الميتافيزيقيا والمنطق، فلسفة اللامشروط.
انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا، ٢: ٥٣٧ـ ٥٣٨.

(٤) وليم ستانلي جيفونز (١٨٣٥ـ ١٨٨٢م) فيلسوف ومنطقي وعالم اقتصاد إنجليزي، درس الفلسفة في سدني ولندن، اعتمد في فلسفته على الرياضيات لتأليف الصور النظرية المستعملة في الطريقة الاستنتاجية.
انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا: ١: ٣٩١.

(٥) المنطق الصوري والرياضي: عبد الرحمن بدوي، ص ٣.

(٦) جيوسب بيانو (١٨٥٨ـ ١٩٣٢م) عالم رياضي ومنطقي إيطالي، عمل على تطور لغة المنطق الصوري، من أهم مؤلفاته: الصيغ الرياضية، ومبادئ الرياضيات.
انظر ترجمته في: فلسفة التحليل المعاصر: ماهر عبد القادر ص ٧٠ـ ٧٩.

(٧) مقدمة للمنطق: الفرد تارسكي ص ١١، الفلسفة المعاصرة في أوربا: بوشنسكي ص٤٥، أسس المنطق الرمزي: عزمي إسلام ص ١٥.

(٨) **أندريه لالاند** (١٢٨٣هـ ـ ١٨٦٧م/ ١٢٨٤هـ ـ ١٩٦٧م) فيلسوف فرنسي، حائز على دكتوراه في الآداب عام ١٨٩٩م، درَّس في جامعةَ السوربون، وجامعة فؤاد الأول بالقاهرة. التزم لالاند بالمذهب العقلي، وأكد بأن تطور المجتمعات يسير نحو المماثلة، ودعا إلى تطبيق المماثلة في كل الميادين، وخاصة ميادين العقل والروح، من مؤلفاته: العقل والمعايير، وفكر الانحلال بالتعارض مع فكر التطور، والأوهام التصورية، ونظرية الاستقراء.
انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا ٢: ٣٤٠ـ ٣٤١.

الواقع، وغرض البحث عن القوانين التي يتم بها هذا الاتفاق المزدوج»[1].

رودلف كارنب[2]: «إن المنطق الحديث هو إدارة التحليل المنطقي الذي يُستخدم لتوضيح أفكار وعبارات العلم» [3].

رسل[4]: «إن المنطق أصبح أكثر رياضيًا، وأصبحت الرياضة أكثر منطقية»[5].

ثم قال: «يبدو لي أن أساليب استخدام المنطق الرياضي كما طورناه في كتاب «مبادئ الرياضيات» ذات أثر فعال، بل وقدرة على أن تزودنا بأداة جديدة لمناقشة كثير من المشكلات التي ظلت إلى الآن موضوعاً للغموض الفلسفي»[6].

---

(١) المنطق الحديث وفلسفة العلوم: محمد عزيز نظمي، ص ٢٨.

(٢) رودلف كارنب (١٨٩١ـ ١٩٧٠م) فيلسوف ومنظر ألماني هاجر إلى أمريكا، من مؤلفاته: البنية المنطقية للعالم، ومدخل علم الدلالات، والأسس المنطقية للاحتمال، ومدخل إلى المنطق الرمزي وغيرها.
انظر ترجمته في: أعلام الفلسفة: روني ألفا ١: ٢١٠ـ ٢١١، مقدمة للمنطق: الفرد تارسكي ص٩.

(٣) مقدمة للمنطق: الفرد تارسكي ص٩، المنطق القديم والحديث: لرودلف كارنب، ص ١٤٥.

(٤) برتراند رسل (١٨٧٢ـ ١٩٧٠م) رياضي منطقي، وفيلسوف، واجتماعي إنكليزي، كان عضواً في الجمعية الملكية عام ١٩٠٨م، ثم عنصراً في الأكاديمية البريطانية عام ١٩٤٩م، وحصل على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٥٠م، من تصانيفه العديدة: مبادئ الرياضيات، أسس الرياضيات التصوف والمنطق، والدين والعلم، تاريخ الفلسفة وغيرها.
انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا ١: ٤٨٣ـ ٤٨٩، والفلسفة المعاصرة في أوربا: بوشنسكي ص ٨٣ ـ ٩٢، فلسفة التحليل المعاصر: ماهر عبد القادر ص ٩١ ـ ١٠٨، تاريخ الفكر الأوربي الحديث: رونالد سترومبرج، ص ٦٩١ـ ٦٩٢.

(٥) مقدمة الفلسفة الرياضية: برتراند رسل (ترجمة محمد موسى أحمد) ص ٢٧.

(٦) الذرية المنطقية: برتداند رسل (محاضرات ألقيت في جامعة لندن ١٩١٧ـ ١٩١٨م).

وقال أيضاً: «المنطق الرمزي مختص أساساً بالاستدلال بوجه عام، ولذا فإن ما يبحث فيه هو القواعد العامة التي يجري عليها الاستدلال»[1].

ألفرد تارسكي[2]: «يعتبر المنطق بحق أساس العلوم الأخرى، وذلك على الأقل؛ لأننا في كل عملية برهان إنما نستخدم أفكاراً مستمدة من مجال المنطق، ولأن كل استدلال صحيح إنما يسير وَفقاً لقوانين ذلك البحث (المنطقي)»[3].

وعلى اختلاف موقف الفلاسفة والمناطقة باختلاف مذاهبهم وتياراتهم الفلسفية نجد ثَمَّة اتفاقاً على وجود ما يمكن تسميته بـ« عناصر الفكر ومبادئه » أو حدوده، أو قضاياه، أو استدلالاته، فهناك الأفكار، وهناك التصورات، وهناك البديهيات، وهناك المسَلَّمَات، وهناك الحدود، وهناك الثوابت، وهناك المتغيرات، وهناك القضايا، وهناك الاستنباطات، وهناك الاستقراءات، وهذه العناصر الموجودة بالضرورة في ممارساتنا لشؤون الحياة، كما هي موجودة أيضاً في مجالات المعرفة النظرية والمعرفة العلمية على أوسع نطاق[4].



---

(١) أسس المنطق الرمزي: عزمي إسلام، ص ١٦ـ ١٧.

(٢) انظر ترجمته في: مقدمة كتاب «مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الاستدلالية: عزمي إسلام ص ١٧ـ ٢٥.

(٣) مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الاستدلالية: الفرد تارسكي، ص ١٤٥.

(٤) محمد عزيز نظمي سالم: المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج، ص٢٧ ـ ٢٩.

الفصل الثاني

موضوع المنطق

موضوع المنطق

إن موضوع كل علم هو الشيءُ الذي يَبحث في ذلك العِلم عن أحواله التي تَعرُض لذاته، وتُسمى تلك الأحوال أعراضاً ذاتية.

فموضوع كل علم ما يُبحث فيه عن عوارضه التي تلحق لما هو، أي: لذاته، أو لما يساويه، أو لأجزائه.

والعلوم وإن تشعَّبت أقسامها فهي محصورة في قسمين:

« التصوُّر » و« التصديق »

والتصور: هو إدراك الذوات التي يُدَلّ عليها بالعبارات المفردة على سبيل التفهيم والتحقيق، كإدراك المعنى المراد بلفظ: الجسم، الشجر، الملَك، الجن، الروح، وغيرها.

ويتم الوصول إليه بالتعريف، سواءٌ كان تعريفاً بالحد أو تعريفاً بالرسم.

وأما التصديق: فعِلمُك بأن العالَم حادث، والطاعة يُثاب عليها، والمعصية يُعاقَب عليها.

فالسلوك الطلبي مما في العلوم ونحوها: إما أن يتَّجه إلى تصوف يُستحصل، وإما أن يتجه إلى تصديق يُستحصل[1].

فالتصور: هو حصول صورة شيء ما في الذهن فقط، مثل ما إذا كان له اسم فنطق به تمثَّل معناه في الذهن، مثل تمثُّل معنى مثلث أو إنسان في الذهن دون أن يقترن بها حكمٌ بوجودها أو عدمها.

---

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص١٣٥، الغزالي: معيار العلم، ص٣٥ ـ ٣٦.

والتصديق : حكم الذهن بين معنيَيْن متصوَّرين بأن أحدهما هو الآخر، أو ليس الآخر، واعتقاد صدقِ ذلك الحكم، أي: مطابقة هذا المتصوَّر في الذهن للوجود الخارجي عن الذهن، كما إذا قيل: الاثنان نصف الأربعة، فإن صدقتَ كان ذلك حكماً منك بأن الاثنين في نفسه نصف الأربعة كما حصل في ذهنك منه.

وبعبارة أخرى: إدراك العلاقة الناشئة عن ارتباط تصورين؛ بحيث يُمكن وصفُ هذا الارتباط بالإيجاب أو السلب، بالصدق أو الكذب.

وهنا نلاحظ أن التصديق يقتضي تصوراً، إلا أن التصور قد يقوم بذاته دون أن يُربَط بتصور آخر ليشكل تصديقاً.

والتصور مقدّم على التصديق طبعاً ؛ لأن الترتيب الطبيعيَّ هو أن يكون المتقدِّم بحثاً يحتاج إليه المتأخّر، ولكنَّ هذا التقدمَ ليس تقدمَ علةٍ وإلزام مِنْ حصول التصور حصول التصديق ضرورةً، ووجوب المعلول عند وجود العلة.

فالتصور والتصديق متَّحِدان اتحاداً وثيقاً، ويتعاونان تعاوناً شديداً في جميع درجات العمل الذهني.

غير أن التصديقاتِ والتصوراتِ التي يستخدمها الذهن في وقت ما مِنْ أوقات دراسة العلم تقوم على تصديقاتٍ وتصورات سابقة، ولا يمكن ذهاب سلسلة ذلك إلى غير نهاية ؛ إذ لا بد مِنْ أن تنتهيَ إلى تصديقات وتصورات بلا واسطة[1].

* يفيد المنطق في معرفة الإنسان للقول المؤدي لتصور حقيقةِ ذات الشيء، وكيف يكون دالًّا عليه (وإن لَمْ يتوصل به إلى حقيقة ذاته)؟ وكيف يكون فاسداً مخيّلاً أنه يفعل ذلك، ولا يكون يفعل ذلك، ولم يفعل ذلك ؟ ولم يكون كذلك ؟ وما الفصول التي بينها ؟

---

(١) ابن سينا: النجاة (المنطق)، ص٩٧.

ومعرفة الإنسان كيف يكون القول الموقع للتصديق تصديقاً يقارب اليقين، وكيف يكون بحيث يظن به أنه على إحدى الصورتين، ولا يكون كذلك، بل يكون باطلاً فاسداً، وكيف يكون حتى يُوقَع عليه ظنٌّ وميل النفس وقناعة مِنْ غير تصديق[1].

وقد جرت العادة بأن يُسمى المُوصِلُ إلى التصور « **قولاً شارحاً** ».

والموصل إلى التصديق « **حجةً** ».

يقول ابن سينا في إشاراته: « وقد جرت العادة بأن يُسمى الشيء الموصل إلى التصور المطلوب قولاً شارحاً: فمنه حد، ومنه رسم، ونحوه.

وأن يسمى الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب حجَّةً: فمنه قياس، ومنه استقراء.

ومنهما يُصار من الحاصل إلى المطلوب، فلا سبيل إلى إدراك مطلوب مجهول إلا مِنْ قِبَل حاصل معلوم، ولا سبيل أيضاً إلى ذلك مع الحاصل المعلوم إلا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤدِّياً إلى المطلوب »[2].

وإلى هذا ذهب ابن رشد[3] في تلخيص كتاب النفس[4]، الذي يبحث في

---

(١) ابن سينا: الشفاء: المدخل (المنطق) ١: ١٨ ـ ١٩.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (المنطق) ١: ١٣٥ ـ ١٣٧، وعبد الأمير الأعسم: رسائل منطقية في الحدود والرسوم.

(٣) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ)، الفيلسوف العالم والفقيه البارع، درس الشريعة والفقه المالكي، ثُمَّ درس الطب والرياضيات والحكمة، فوضع كتاباً في الطب سماه الكليات، وكتب في الفلسفة البحتية، والمنطق، وفي مختلف العلوم، وكانت فلسفته مزيجاً مِنْ فلسفتي أرسَطو والأفلاطونية المستحدثة، حاول التقريب بين الشريعة والفلسفة، ومن أشهر مؤلفاته الفلسفية: تهافت التهافت.
انظر ترجمته في: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص١٥ ـ ١٦، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٣١٠ ـ ٣٢٦، موسوعة أعلام الفلسفة ١: ٢٢ ـ ٢٨.

(٤) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص٦ ـ ٧.

العملية العقلية التي هي التصديق، والعملية العقلية الثانية التي هي التصور[1].

فأصبح الأمر المنطقي إذاً: أن يَعرِف مبادئَ القول الشارح وكيفيةَ تأليفه، حدًّا كان أو غيره، وأن يعرف مبادئ الحجة وكيفيةَ تأليفها قياساً كان أو غيره.

وينبغي التنبيه إلى أنه لا شغل للمنطقي مِنْ حيث هو منطقي بالألفاظ، فإن ما يُوصِل إلى التصور ليس الجنسَ والفصل؛ بل معناهما.

وكذلك ما يوصل إلى التصديق مفهوماتُ القضايا لا ألفاظها.

ولكن ذلك لا يلغي أهمية الألفاظ بوصفِها أداةً للمحاورة والمخاطبة.

يقول ابن سينا: «وأما النظر في الألفاظ فهو أمر تدعو إليه الضرورة، وليس للمنطقي مِنْ حيث هو منطقي شغلٌ أولٌ بالألفاظ، إلا مِنْ جهة المحاورة والمخاطبة.

ولو أمكن أن يُتعلم المنطق بفكرة ساذجة تُلحَظ فيها المعاني وحدها لكان ذلك كافياً.

ولو أمكن أن يطلع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلةٍ أخرى لكان يغني عن اللفظ البتة»[2].

يؤكِّد ابن سينا في نصه هذا ضرورةَ البحث في الألفاظ، لما لها مِنْ ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها، فهي المعبّرة عن المعاني ولا وسيلة غيرها؛ ولذلك فالمنطقي مضطر إلى النظر فيها اضطراراً.

ومن أجل تأكيد ذلك يلجأ ابن سينا إلى القول بفكرة يصفها بأنها فكرة ساذجة، وهي: كيفية معرفة المعاني من نفس المحاور بوسيلةٍ غير الألفاظ، بحيث إذا وُجدت تلك الوسيلة استغنى بها عن اللفظ.

وبالطبع فهذه الوسيلة غير موجودة، وبالتالي أصبح على المنطقي ضرورة البحث عن الألفاظ.

---

(١) عبد الرحمن بدوي: في النفس لأرسطو طاليس، ص٢٩، علي سامي النشار: مناهج البحث، ص٣٦ ـ ٣٧.

(٢) ابن سينا: الشفاء: المدخل (المنطق) ٤: ٢٢.

فالمعلومات التصوُّرية والتصديقية يُبحث عنها مِنْ حيث إنها توصل إلى: مجهول تصوري، ومجهول تصديقي.

يُبحث عن الجنس كالحيوان، والفصل كالناطق، وهما معلومان تصوريان، حيث إنهما كيف يركَّبان ليوصِل المجموعُ إلى مجهول تصوري كالإنسان.

ويبحث عن القضايا المتعددة كقولنا: العالم متغير، وكل متغير محدَث، وهما معلومان تصديقيَّان مِنْ حيث لو أُلِّفا يصير المجموع قياساً موصلاً إلى مجهول تصديقي كقولنا: العالم محدَث. فالحاجة إلى المنطق لدرك المجهولات[1].

والمجهولات إما أن يُطلبَ تصورُها فقط، أو يطلب تصديقٌ بالواجب فيها من نفي أو إثبات[2].

فموضوع المنطق إذن نظريتان أساسيتان:

١ـ تعريف يوصلنا إلى تصوراتٍ صحيحة وإدراكٍ للمعاني على وجهها الصحيح.

٢ـ وبرهنة ترسم لنا وسائل التصديق والتمييز بين الصواب والخطأ.

وما عدا هاتين النظريتين مِنْ بحوث منطقية، إنما هو إعداد وتفريع لهما.

فالمناطقة عُنوا بالتعريف عناية كبيرة، وأدركوا ما له مِنْ أثر منهجي في البحث العلمي ؛ لذلك حرصوا على أن يجمعوا طوائف مِنَ التعريفات العلمية المقررة إيماناً منهم بأنها مفاتيح العلوم ومبادئها.

وليس أدلَّ على ذلك مِنْ وجود كتب كثيرة في التعريفات والمصطلحات، مثل:

رسالة الفارابي في عيون المسائل، ومفاتيح العلوم للخوارزمي، ورسالة الحدود لجابر بن حيان، ورسالة الحدود والرسوم للكندي، ورسالة الحدود لابن سينا، ورسالة الألفاظ المستعملة في المنطق للفارابي، وتعريفات الغزالي في كتابيه: «معيار العلم»، و«محك النظر».

---

(١) ابن سينا: الشفاء: المدخل (المنطق)، ص١٨ ـ ١٩.

(٢) الساوي: البصائر النصيرية، ص٤.

المنطق الرمزي أو الرياضي الحديث

وهو المنطق الذي يُعنى ويهتم بالجانب الفكري الاستدلالي وصورته، ويستخدم الرموز في معالجة مسائله، ويقوم على عدد من المبادئ والتصورات الأساسية، تسمّى قضايا أولية أَو مسلمات[1].

يطلق المنطق الرمزي على عدة أسماء، فيسمى أحياناً بـ «المنطق الرمزي» وأحياناً بـ «جبر المنطق» أو «المنطق النظري»، وأحياناً يعرف بـ «المنطق اللوغاريتمي».

ذهب بعض الفلاسفة المحدَثين إلى أن المنطق الرمزي يُرجح الجانب الصوري على الجانب المادي، وأن المنطق الصوري في المفهوم الحديث يوصف للرياضيات، وأنه أشد العلوم وأكثرها مبالغةً في التجديد والصوريّة.

وأخذ دعاة هذا المذهب بمعارضة المنطق الصوري بالمنطق الرياضي.

وهؤلاء يسيئون بذلك الفهم والإدراك للعلاقة بين المنطق الصوري والمنطق الرياضي، كما خفي عليهم أنَّ المنطق الرياضي هو جزء من المنطق الصوري، ولكنه في ثوبه الجديد.

ولعل فكرتهم وصنيعهم في معارضة المنطق الصوري بالمنطق الرياضي ترجع إلى الأسباب التالية[2]:

---

(١) انظر: الموسوعات الفلسفية مادة: «المنطق الرمزي»، ومقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الاستدلالية: الفرد تارسكي، وفلسفة التحليل المعاصر: ماهر عبد القادر، والمنطق وفلسفة العلوم: بول موي، وأسس المنطق الرمزي: عزمي إسلام، وفلسفة العلوم (الجزء الثالث): المنطق الرياضي: ماهر عبد القادر، وأسس المنطق الرمزي المعاصر: نجيب الحصادي.

(٢) ذكرها محمد عزيز سالم في كتابه: المنطق وأشكاله ص٣٥.

١ـ نشأ المنطق الرياضي عند منتصف القرن التاسع عشر بفضل جهود علماء الرياضة لحل إشكالات تنتمي إلى أصول الرياضيات، على حين ظل الفلاسفة على اعتقادهم بأن المنطق الأرسطي قد بلغ أوجَهُ عند أرسطو صاحبِه ومبتكره.

٢ـ اصطناع المنطق الرياضي للرموز مستغنياً بها عن اللغة.

٣ـ ما قد يلوح في الظاهر من خلاف بين النتائج التي يتوصل إليها المنطق الرياضي وبعض قوانين المنطق الأرسطي[(١)].

يعتبر جورج بول[(٢)] (١٨١٥ـ ١٨٦٤م) أول رياضي يكوّن فكرة دقيقة عن الحساب المنطقي الرمزي في كتاباته التي من أهمها: «التحليل الرياضي المنطقي»، «بحث في قوانين الفكر[(٣)]»[(٤)].



(١) انظر كذلك: أصول الرياضيات: برتراند رسل، ومبادئ الرياضيات: برتراند رسل وهوايتهد، الصيغ الرياضية: جيوسيب بيانو، المنطق الرمزي نشأته وتطوره: محمود فهمي زيدان، أصول المنطق الرياضي: محمدَ ثابت الفندي، فلسفة الرياضيات: محمد ثابت الفندي.

(٢) انظر ترجمته في فلسفة التحليل المعاصر: ماهر عبد القادر ص ٥٢ ـ ٦٩.

(٣) فلسفة التحليل المعاصر: ماهر عبد القادر ص٥٢.

(٤) انظر: الملاحق: الجداول: المنطق الحديث، ١٣١ـ ١٤٤.

الفصل الثالث

نشأة علم المنطق وتاريخ تطوره[1]

- نشأة المنطق عند اليونان.
- انتقال المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي.
- الطرق التي عالج بها المسلمون موضوعات المنطق.
- مراحل المنطق العربي والإسلامي.
- انتقال المنطق إلى أوربا.

---

(١) لعل هذه الضميمة أو البحث في دراسة تاريخ علم المنطق وتطوره تفيد الباحثين والدارسين لموضوعات وأنماط المنطق، وتعطيهم فكرةً متواضعة لا بأس بها عن المنطق منذ نشأته بصورته التقليدية أو الأرسطية إلى آخر أشكاله الرمزية والرياضية، ولعل هذه الكلمات المرتجفات والسطور الماثلات تساهم في منهجية التفكير الصحيح ومواكبة التطور المعرفي واتساع مناهجه الإنسانية.

نشأة المنطق عند اليونان

المنطق من العلوم العقلية القديمة التي يرجع تاريخها إلى ما قبل ميلاد المسيح عليه السلام بقرون عديدة، إلى زمن قرون النطق والاستدلال على شيء بطريقة ما، وأول من اشتغل به فلاسفة اليونان.

ويُعتبر الفيلسوف اليوناني أرسطو[1] (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م) هو المؤسس والواضع الحقيقي لعلم المنطق.

ولا شك في أن التفكير الواضح المنظم الذي امتاز به اليونانيون من بين العالم يرجع الفضل فيه بالدرجة الأولى إلى أرسطو[2].

وإن الفلاسفة الذين جاؤوا قبله لم يَسْلَموا (رغم فهمهم للمعرفة وميلهم إلى البحوث العميقة) من الغموض والاضطراب في التفكير، وشَمِل ذلك

---

(١) أرسطوطاليس بن نيقوماخوس فيلسوف يوناني، طبيب مدينة باساغييرا في شمال اليونان (٣٨٤ـ ٣٢٢ق.م)، أمضى حوالي عشرين عاماً متتلمذاً فيها على أفلاطون في أكاديميته، غادر أرسطو إلى أثينا وأسس فيها مدرسة عرفت بـ« بريبانوس »، أو المدرسة المشائية، وذلك في عام ٣٣٥ق.م، له مؤلفات عديدة في الفلسفة، منها: المقولات، والهيولي (الصورة)، والوجود، والعلل، وتصنيف العلوم، والمنطق، وغيرها. اشتهرت فلسفة أرسطو بنزعته الواقعية بعكس أفلاطون المثالي.

انظر ترجمته في: الموسوعة الفلسفية، ص٣٨ـ٥٠، موسوعة أعلام الفلسفة ١ : ٧٢ـ ٧٦.

(٢) قال ابن خلدون في مقدمته:

«تكلم في قانون المنطق المتقدمون، وأول ما تكلموا به جملاً ومفترقاً، ولم تهذَّب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في اليونان أرسطو، فهذب مباحثه ورتب مسائله وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحها ؛ ولذلك يسمى بالمعلم الأول ، وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى النص».

مقدمة ابن خلدون ص ٤٩.

أفلاطون نفسَه الذي يُعَدُّ مِنْ أكبر الفلاسفة في العالم، حيث كانوا يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، ولم يكن لديهم قانون خاصٌ في كيفية الحدود والبراهين، فكانت عباراتهم مشوَّشة مضطربة.

فلَمَّا رأى أرسطوطاليس ذلك اعتزل الناس مدة مديدة واستخرج لهم علم المنطق، واضعاً بذلك للخلق قانوناً كليًّا يرجعون إليه في معرفة الحدود والبراهين.

فأسَّس أرسطو علم المنطق، ووضع قوانين الفكر، وأصبحت المباحثُ العلمية والتأملات الفلسفية منذ ذلك الحين تتبع نظاماً واضحاً.

ولكن المنطق ـ مثلُه مِثلُ أي علم آخر ـ لم يُولَد كاملاً ناضجاً، بل خضع لعامل التطور الفكري والحضاري، وهذا ما يؤكده أرسطو حيث يبيِّن أنَّ التقدم العلمي مبني على أساس العلم السابق، وأن العلم أو الفن يوضَعان شيئاً فشيئاً فيظهر الجديد على أساسٍ مِنَ القديم.

وما مؤلفاته إلا صورةٌ صادقة لذلك، فهو يحصي المحاولاتِ القديمة السابقة له في كل علم أو فن يتعرض له، مما جعلنا نجزمُ بأنها كانت مقدمة ضرورية لأرسطو لكي يصل بهذا المنطق إلى صورتِه التي نقول معها بأن أرسطو الواضعُ الحقيقي للمنطق في صورته النهائية.

وأما بارمنيدس[(١)] (٥١٥ق.م) فإنّ عنايته بإبراز طريقة الفكر هي التي جعلت بعض المؤرخين يذهبون إلى أن بارمنيدس هو مؤسس المنطق ومعجزته.

---

(١) بارمنيدس: فيلسوف يوناني من «اليا» في جنوب إيطاليا، ولد في عام ٥١٥ق.م، نظم قصيدة في الفلسفة عن طبيعة الأشياء في ١٦٠ بيتاً تقريباً، نقل كتاب الطبيعة لأرسطوطاليس، ومن مبادئه: أن الوجود واحد وغير متحرك.

انظر ترجمته في: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص١٠٣، روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة ١: ١٨٢.

قابل بارمنيدس بين الفكر والوجود، وبين العقل والمحسوس.

والتفكير المنطقي الدقيق لا يتيسر إلا حين يُتصوَّر أن المعانِيَ الكلية في الذهن منفصلةٌ عن الوجود الخارجي، من أجل ذلك قال آبيل ري[1]: «أما أن يكون بارمنيدس أصْلَ كل فلسفة تختص بالعقل والجدل والمنطق فأمر لا شك فيه، وأما أن يكون أصلَ منهجنا العلمي من حيث يتميز عن المناهج الفلسفية بل ويقابلها، فالأمر أشد تعقيداً ويحتاج إلى نظر»[2].

فالسؤال البارمنيدي: هل الوجود موجود؟ هذا السؤال يتصل اتصالاً مباشراً بالمنطق ويمبدأ مهمّ يُعَدّ أساساً مِنْ أسس المنطق، ونعني به مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض[3].

وزينون الإيلي (٤٥٠ق.م)[4] الذي دافع عن فلسفة أستاذه بمنهجه الجدلي القائم على مبدأ عدم التناقض، هو مِنْ هذا الوجه مكمل للطريق المنطقي الذي سار فيه بارمنيدس، ولا غرابة أن يسميَه أرسطو مؤسِّسَ علم الجدل من حيث إنه

---

(١) فيلسوف فرنسي (١٨٧٣ ـ ١٩٤٠م) اختص بالإبستمولوجيا (فلسفة العلوم أو المعرفة)، عمل أستاذاً في جامعة السوربون، مِنْ مؤلفاته: الآلية حسب نظرية المعرفة، دروس علم النفس والفلسفة، العلم الشرقي قبل تقنية الفكر العلمي، وغيرها.
انظر ترجمته في: روني ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة ١: ٤٧٩.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص١٤٠.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص١٤٠.

(٤) زينون الإيلي: فيلسوف يوناني، وأحد أتباع بارمنيدس، يعتبر مبتكرَ الجدل أو مؤسسَ الجدلية، من مؤلفاته: في الطبيعة، وتحليل نقديَ لامبادكلوس، والاعتراضات، توفي (٤٥٠ق.م).
ولقد رد عليه أرسطو في بعض المواضع.
انظر ترجمته في: روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة ٢: ٥٣ ـ ٥٩ ـ ٥٥٩، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٣٣٧.

كان يُسلِّم بإحدى قضايا خصومه، ويستنتج منها نتيجتين متناقضتين ويثبت بذلك بطلانها[1].

وبذلك المنهج فُتحَ الباب أمام السفسطائيِّين[2]، ولعل مساهمتهم تكمن في تطويرهم لفن المناقشة والجدل وإقامة الحجة على الدعاوى التي يدَّعونها، إلا أنهم كانوا يلجؤون في ذلك إلىَ حيل لغوية دقيقة، وإلى حجج تبدو متقَنةً أكثر من اللجوء إلى إقامة البرهان على صحة دعواهم.

فالسفسطائي إذن بما له من موهبة في الجدل وما أوتي من قدرة لفظية بارعة على صحة دعواه يستميل المستمعين إلى حججه بما يبدو عليها من قوة وإقناع ظاهري[3].

وكان سقراط (٤٦٩ ـ ٣٩٩ق.م)[4] بارعاً في هذا الفن إلا أنه لَمْ يقبل ما

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص١٤٩.

(٢) أُطلق اسم السفسطائيِّين بدءاً من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد على جماعة من الرجال والمفكرين الغرباء عن أثينا، والذين اتخذوا من هذه المدينة مكاناً يمارسون فيه مهنة التعليم، معتمدين كليًّا على الإقناع والجدل الكلامي وخاصة في الخطابة، مما جعلهم يُلمون باللغة اليونانية إلماماً شديداً، ومن هنا كان الإقناع عندهم يعتمد على البرهان العقلي أو البرهان المنطقي، بل على المدارك الحسية والظنيَّة، وعلى استعمال قوة الخطابة والحوار، ومن أشهر أعلام هذه الفلسفة ومدرِّسيها: بروتاغورس (٤٨٥ ـ ٤١١ق.م) وجورجياس (٤٨٣ ـ ٣٧٣ق.م).
انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، ص ٤٧٩ ـ ٤٨١، المعجم الفلسفي: جميل صليبا: ص ٦٥٨.

(٣) محمد مهران: مدخل إلى المنطق الصوري، ص ٨.

(٤) سقراط: فيلسوف يوناني من أثينا، عاش خلال الفترة ٤٦٩ ـ ٣٩٩ق.م، ولم يترك سقراط كتباً أو مؤلفات خاصة به، حكم عليه بالموت لإفساده الشباب وعدم اعتقاده في آلهة المدينة.
انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٢٥٦، موسوعة أعلام الفلسفة ١: ٥٥٩.

سلم به الناس، بل أراد أن يبحث عن الأسس التي يقوم عليها التسليم برأي، أو بنتيجة معينة، ومن هنا بحث في التعريفات بغرض الوقوف على ماهية الشيء المعرَّف.

ويبدو أنه لَمْ يكن في ذهن أرسطو حين نسب الحجة الاستقرائية إلى سقراط أنها طريقة سقراط في اختيار أمثلة جزئية لكل من الكليات مثل: العدالة، الشجاعة، الصداقة، وأراد الكشف عن ما ينبغي أن يتوفر في كل حالة مِنَ الحالات الجزئية، والتي يمكن أن تندرج تحت هذا الكلي، مستبعداً في ذات الوقت الحالاتِ التي لا تنطبق عليها ليبعدها عنه.

وسار أفلاطون في نفس الطريق وطوّر عمليات التصنيف والقسمة، وقال بالصور والمُثُل، وهي كليات لها حالاتها الجزئية، وعلى دعائم هذه المُثل بنى أفلاطون نسقه الميتافيزيقي والفيزيقي[1].

لَمْ تكن كلمة «المنطق» مِنْ وضع أرسطو، ولا يُعرف على وجه الدقة من هو أول من استعمل كلمة المنطق اصطلاحاً، وعليه قيل:

١ ـ أطلقَها شيشرون (١٠٦ ـ ٤٣ق.م)[2] على المنطق الأرسطي الذي كان يبحث في قواعد الاستدلال مِنَ الناحية الصورية البحتة.

---

(١) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، ص١٤٤.

(٢) شيشرون: هو ماركوس تلليوس، أو مرقص توليوس (١٠٦ـ ٤٣ق.م) مفكر سياسي وكاتب وخطيب وفيلسوف لاتيني، حاول تيسير الفلسفة اليونانية في صورة أدبية لاتينية، ويعتبر من أهم نقلَة الفلسفة اليونانية إلى جمهور الرومان بعد لوكيرتوس، وله مؤلفات عديدة: في الاختراع، والخطب، والجمهورية، والقوانين وغيرها. وكان لمؤلفاته الفلسفية تأثيرٌ كبيرٌ في تاريخ الفكر الغربي.
انظر ترجمته في: تاريخ العلم: جورج سارتون ٦: ٩٥، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٢٧٧.

٢ ـ وقيل: أطلقَها شُرّاح أرسطو ؛ ليقابلوا بين الأورجانون لأرسطو وبين الديالكتيك الرواقي.

٣ ـ وقيل: أطلقَها المترجمون في القرن الثاني، حيث رجعوا إلى أصول الاشتقاق، وهو الكلام والنطق ومراعاة اللفظ.

وكان المنطق يسمى عند أرسطو بالتحليلات « أنالوطيقا ».

أما ناشرو كتب أرسطو وأبحاثِه المنطقية فقد أطلقوا عليها اسم « الأورجانون **organon** » أي: الآلة، أو الأداة.

وإن أرسطو لَمْ يُدخِل المنطق في تصانيفه، ولكن اعتبره بمثابة مقدمة خارجة للفلسفة والعلم.

ومع هذا فقد خَصص له طائفةً مِنَ المباحث تتألف منها مداخلُ رائعة لسائر مؤلفاته[١].

ابتكر أرسطو علم المنطق وحدَّد قوانينَه، ورتب أجزاءه، وكتب مباحثه الأولى، وهي:

ـ المقولات « قاطيغورياس ».

ـ العبارة « باري أرميناس ».

ـ التحليلات الأولى « أنالوطيقا الأولى ».

ـ التحليلات الثانية « أنالوطيقا الثانية ».

ـ الجدليات « طوبيقا » [الجدل].

ـ تنفيذ الحجج السفسطائية « سوفسطيقا » [السفسطة].

---

(١) جورج سارتون: تاريخ العلم، ٣: ١٩٥.

ودلالة هذا الترتيب هي: أنه يبدأ مِنَ المفاهيم (المقـولات)، ثُـمَّ مـا يَنـتج عند التأليف أو الدمج لمفهومين، وهي القضايا (العِبارة)، ثُـمَّ النـاتج مِنْ دمـج القضايا هو القيـاس (التحلـيلات الأولى)، ثُـمَّ الاسـتدلال أو القيـاس البرهـاني (التحليلات الثانية)، فقياس جدلي (الجدل)، فقياس مغالطي (السفسطة)[1].

وهذه المباحث أطلق عليها (المناطقة) فيما بعد اسم: «الأورجانون».

ولقد سبق أن تناول بحثها السفسطائيون قبل أرسـطو، ثُـمَّ بُحثـت بطريقـة منظمة في الأكاديمية[2]، وكذلك في اليكيوم[3].

وكان أرسطو أولَ من جمع شَتات هذه المسائل ليدرك الناسُ أهميتَهـا مـن حيث هي مقدماتٌ للعلوم، وليَمُدَّ العـالَمَ الغـربي بوسـيلته الفكريـة الأساسـية، وهي مفتاح جميع أبواب البحث الفلسفي والعلمي[4].



---

(١) نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ص٣٠.

(٢) الأكاديمية: هي المدرسة التي أسسها كل مـن أرسـطو وكورسـكوس في أسـوس مـن أرض هرمياس. (جورج سارتون: تاريخ العلم ٣: ١٥٤).

(٣) اليكيوم: هي المدرسة الجديدة التي أسسها أرسـطو في أثينـا وفتحهـا بعـد أن تجـاوز الخمسين من عمره. (جورج سارتون: تاريخ العلم ٣: ١٨٤).

(٤) جورج سارتون: تاريخ العلم ٣: ١٩٦.

انتقال المنطق اليوناني إلى العالم الإسلامي

إن أول ما عَرَفه المسلمون مِنْ تراث اليونان الفلسفي هو المنطق[(١)].

حيث وصلت فلسفة اليونان إلى العالم الإسلامي في القرن الأول، وذلك عن طريق احتكاك المسلمين العلمي، واتصالهم بآباء الكنيسة في الشام، وما بين النهرين، وذلك في أديِرتهم وكنائسهم، وأثناء نقاشهم لعقائدهم، وكانت الكنائس كمجامعَ علميةٍ تُدرَّس فيها الفلسفة اليونانية وفي مقدمتها كتبُ منطق أرسطو[(٢)].

ومن الدلائل على علم المسلمين بالمنطق اليوناني ما يُذكر في عهد بني أمية أن خالد بن زيد (٩٠هـ) أمر بعض علماء اليونان الذين كانوا يقيمون في الإسكندرية بترجمة الأورجانون مِنَ اليونانية إلى العربية[(٣)].

وإن أول علم اعتنى به المسلمون مِنْ علوم الفلسفة اليونانية علمُ المنطق والنجوم، حيث تُرجمت إلى العربية في العصر العباسي. وإنَّ أقدم تراجم اليونانية هي: ترجمة كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة في صورة المنطق، وهي:

- كتاب قاطيغورياس « المقولات »
- وكتاب باري أرميناس « العبارة »
- وكتاب أنالوطيقا الأولى « التحليلات الأولى »

---

(١) الصاعدي: طبقات الأمم، ص٥٩ و٧٥ و٨٦.

(٢) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ١ : ٢١.

(٣) الصاعدي: طبقات الأمم، ص٧٥ ـ ٨٦.

وكذلك كتاب إيساغوجي لفورفوريوس[1].

وإن صاحب هذه الترجمة هو عبد الله بن المقفع (١٤٢هـ/٧٥٩م)[2].

كما ضبط ابن النديم (٤٣٨هـ/٩٩٥م) أسماء الذين ترجموا الرسائل المنطقية لأرسطو في البيئة الإسلامية، وذُكر أن حُنين بن إسحاق[3] (٢٦٠هـ/٨٧٣م) ترجم كتاب قاطيغورياس (المقولات)، كما شرحَها كثير مِنَ العلماء، منهم يحيى النحوي.

وترجم يحيى بن إسحاق رسالة باري أرميناس (العبارة) التي تتعلق ببحث القضايا إلى السريانية، وترجمها أبوه إسحاق إلى العربية.

---

(١) فورفوريوس الصوريّ: (٢٣٣م ـ ٣٠١ أو ٣٠٥م)، اسمه الحقيقي ملكوس، فيلسوف سوري، كتب باليونانية، وهو تلميذ أفلوطين، كان حاملاً للنزعة الماورائية، سافر كثيراً واستقر في روما، وكان عدوًّا للنصارى إذ ساهم في اضطهادهم، وإليه يعود الفضل في نقل وشرح حياة وفكر أفلوطين، كما اهتم بالفلسفة والطب وعلم الفلك، وهو الذي وضع كتاب إيساغوجي (المدخل) لكتاب المقولات لأرسطو، وقسَّم هذه المقولات إلى: الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرف العام، ومن مؤلفاته: تاريخ الفلسفة، والتاسوعات، وحياة فيثاغورس وغيرها.

انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا ٢: ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٢) القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص١٤٨.

(٣) هو أبو زيد بن إسحاق البغدادي الطبيب النصراني النسطوري (١٩٤هـ/٨٠٩م ـ ٢٦٠هـ/٨٧٣م) كان عارفاً باللغات الثلاث: السريانية (لغة الأصل)، والعربية، واليونانية. استدعاه المأمون وجعلَه على نقَلته الكثيرين، مِنْ مؤلفاته: كتاب في قواعد اللغة، معجم سرياني، خلاصة فلسفة أرسطو، عشر مقالات في العين، المدخل في الطب، وغيرها.

انظر ترجمته في: تاريخ الأدب العربي: بروكلمان: ٢/٤: ٤٩٨، إخبار العلماء: القفطي: ص١٧١ ـ ١٧٧.

كما ترجمت كتب أرسطو الأخرى: التحليلات الأولى، والثانية، الجدليات، السفسطة، بالإضافة إلى كتاب الخطابة والشعر.

ومن أشهر مترجمي هذه الكتب: يوحنا (يحيى) البطريق[1] (ولد في عام ١٩٩هـ/٨١٥م). ابن الناعمة الحمصي[2] (ت٢٢٦هـ/٨٤٠م). حُنين بن إسحاق (ت٢٦٠هـ / ٨٧٣ م). أبو عثمان الدمشقي[3] (ت٥٨٩هـ/١١٩٤م). يحيى بن عدي[4] (٣٦٣هـ/٩٧٥م). أبو بشر متى بن

---

(١) يحيى بن البطريق: المشهور باسم يوحنا (يحيى النحوي) وهو جون فيلوبون، مترجم مشهور عاش في القرن التاسع الميلادي، وكانت ولادته عام ١٩٩هـ/ ٨١٥م، ترجم إلى العربية: السياسة في تدبير الرئاسة، والمقولات العشر لأرسطو، والمقولات الأربع لبطليموس. انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا ٢: ٥٩٧، تاريخ الأدب العربي: بركلمان: ٢/٤: ٤٨٩، تطور المنطق العربي:نيقولا ريشر:ص٢٤٥ـ٢٤٦.

(٢) عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، نصراني يعقوبي (١٦٤هـ/٧٨٠م ـ ٢٢٦هـ/٨٤٠م)، كان أحد المترجمين الذين قاموا بالترجمة لحساب الكندي، أهم ترجماته إلى العربية هي: ترجمته لتفسير أفلوطين الذي عُرف باسم(أثولوجيا أرسطو)، وكتاب السفسطة (سوفسطيقا). انظر ترجمته في: تاريخ الأدب العربي: بروكلمان ٢/٤: ٤٩١، تطور المنطق العربي: نيقولا ريشر: ص٢٤٨.

(٣) أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي (ت٥٨٩هـ/١١٩٤)، كان نصرانيًا، ثُمَّ اعتنق الإسلام، وكان تلميذاً لإسحاق بن حنين، طبيب مشهور، ترجم إلى العربية كتاب الجدل (طوبيقا) لأرسطو، وإيساغوجي لفورفوريوس، والقول في مبادئ الكل على رأي أرسطو لإسكندر الأفروديسي، واهتم بعلم المنطق الصوري، وناظر بين أفلاطون وأرسطو محاوِلاً استخراج نقاط مشتركة خاصة فيما يخص الأفكار العامة.
انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة ١: ٥٥٧.

(٤) هو يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا (٢٨٠هـ/٨٩٤م ـ ٣٦٣هـ/٩٧٥م)، فيلسوف حكيم، انتهت إليه الرئاسة في علم المنطق في عصره، ترجم كتاب النفس لأرسطو إلى العربية، وكتاب سوفسطيقا.
انظر ترجمته في: تاريخ الأدب العربي، بروكلمان: ٢/٤: ٥١٤ـ ٥١٦، إخبار العلماء: القفطي: ٣٦١ ـ ٣٦٤.

يونس[1] (٣٢٨هـ/٩٤٠م). عيسى بن زُرعة[2] (٤٨٨هـ/١٠٥٦م)، وغيرهم.

يقول صلاح الدين الصفدي[3]:

[... وللترجمة في النقل طريقان:

أحدهما: طريق يوحنا البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما.

وفيه ينظر إلى كلمة مفردة مِنَ الكلمات اليونانية، وما تدل عليه مِنَ المعنى فيأتي بكلمة مفردة مِنَ الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها، وينتقل إلى الكلمة الأخرى، وهذه الطريقة رديئة لوجهين:

الأول: أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تُقابِل جميع الكلمات اليونانية، ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير مِنَ الألفاظ اليونانية على حالها.

والثاني: أن خواصَّ التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها مِنْ لغة إلى أخرى دائماً، بالإضافة إلى ما يقع فيه الخلل مِنْ جهة استعمال المجازات، وهي كثيرة في جميع اللغات.

الطريق الثاني: طريق حُنين بن إسحاق والجوهري وغيرهما: وهو أن يأتِيَ إلى الجملة فيحصِّلَ معناها في ذهنه ويعبِّر عنها مِنَ اللغة الأخرى بجملةٍ تطابقُها،

---

(١) أبو بشر متى بن يونس (٣٢٨هـ/٩٤٠م): فيلسوف وطبيب عربي نسطوري، مِنْ أصل يوناني، كان مِنْ معلمي الفارابي ويحيى بن عدي، له أعمال قيّمة في الترجمة، نقل عن اليونانية كتاب الشعر (بوطيقيا) لأرسطو، كما نقل عن السريانية كتاب البرهان لإسحاق بن حنين، وشرح كتاب إيساغوجي لفورفوريوس.
انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة روني ألفا ٢: ٤٥١.

(٢) عيسى بن إسحاق بن زُرعة بن مرقس البغدادي (٣٧١هـ/٩٨٢م ـ ٤٨٨هـ/١٠٥٦م)، مترجم وعالم في الفلسفة والمنطق، مِنْ نصارى العراق.
انظر ترجمته في: معجم الأعلام: بسام عبد الوهاب الجابي: ص٥٧٠، تطور المنطق العربي: نيقولا ريشر: ص٣٢٨.

(٣) هو صلاح الدين أبو الصفا خليل بن الأيبك الصفدي الشافعي، ٧٤٦هـ.

سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها، وهذا الطريق أجود، ولهذا لم تحتَجْ كتب حنين بن إسحاق إلى تهذيب إلا في العلوم الرياضية، لأنه لَمْ يكن قيِّماً بها، بخلافِ كتب الطب والمنطق والطبيعي والإلهي][1].

وإذا تساءلنا عن الصورة التي عرف بها العرب الأورجانون الأرسطي، وعن الترتيب الذي قبلوه للمنطق الأرسطي لوجدنا أنَّ الأورجانون الشائع عند العرب يَضم إلى جانب الكتب الستة[2] ثلاثة كتب أخرى وهي:

١ـ **المدخل لفورفوريوس (إيساغوجي)**: ويبحث في الكليات الخمس (الألفاظ الكلية).

٢ـ **الخطابة (ريطوريقا)**: ويعالج أقيسةً بلاغية مقنِعة لعامة الجماهير.

٣ـ **الشعر (بيوطيقا)**: ويبحث في القياس الشّعري والعوامل المؤدية إلى جودة الشعر.

وبناءً على ذلك فالأورجانون العربي الذي عُني به المناطقة العرب في شروحهم وملخّصاتهم مكوَّن مِنْ تسعة أجزاء.

وهذا الأورجانون بكتبه التسعة كان موضعَ قبول مِنَ المناطقة، ومن المتقدِّمين منهم على وجه الخصوص، مع علمهم بأن إيساغوجي ليس لأرسطو

---

(١) جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ص٩ ـ ١٠.

(٢) ١ ـ **المقولات**: وهي مجموعة أساسية مِنَ المفاهيم.

٢ ـ **العبارة**: تعالج تحليل القضايا والأحكام.

٣ ـ **التحليلات الأولى**: تتناول بالدراسة نظريةَ الأقيسة.

٤ ـ **التحليلات الثانية**: تعالج نظرية البرهان العلمي.

٥ ـ **الجدل**: في فن البرهنة المحتملة.

٦ ـ **السفسطة**: يعالج رفض الحجج السوفسطائية.

ولكن لتلميذه فورفوريوس[1] الذي وضع أول قائمة للأورجانون بوصفه مقدمةً لبقية الكتب.

فالمناطقة لَمْ يجدوا بأساً مِنْ إقرار هذا الكتاب (الإيساغوجي) ؛ وذلك لعلمهم أن واضع الكتاب إنما وضعَه لغرض تيسير فهم كتب أرسطو الأخرى.

وهذا ما رواه القفطي بقوله: « إن البعض راح إلى فورفوريوس يشكو إليه خللاً داخلاً عليهم في كتب أرسطو ففهم ذلك، وقال: كلام الحكيم « أرسطو » قصر عن فهمه طلبتُه، وذلك لفساد أذهانهم.

وشرع في تصنيف كتاب « إيساغوجي » والذي أضيف إلى كتب أرسطو، وجعل أولاً لها، وسار سير الشمس إلى يومنا هذا »[2].

فالعرب إذاً وقفوا على أن فورفوريوس لَمْ يضع هذا الكتاب إلا بناءً على طلب وُجِّه إليه رغبةً في تيسير كلام أرسطو.

قال الشهرستاني: عرف العرب أيضاً فورفوريوس المؤرخ والمؤلف، وعُنوا بمؤلفه المشهور (إيساغوجي)[3] الذي نال في القرون الوسطى عامةً

---

(١) تقدمت ترجمته ص ٤٧.

(٢) القفطي: إخبار العلماء، ص٢٥٧، ابن حزم: التقريب لحد النطق، ص١١.

(٣) إيساغوجي: لفظ يوناني يعني باللغة العربية «المدخل» أو «المقدمة»، وهو عنوان للكتاب الذي وضعه فورفوريوس الصوري ملخصاً فيه تعاليم أرسطو في المنطق وعرضها في قالب بسيط لتكون مدخلاً ليس للمقولات بل للمنطق جميعه، شرح فيه فورفوريس الألفاظ الخمسة، والتي لم يرد ذكرها في الأورجانون، وهي ما تسمى بالكليات الخمس (وهي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض، والعام).
وكان من نتيجة انتشار كتاب إيساغوجي «المدخل» بين العلماء العرب الاستعاضة به عن كتب أرسطاليس نفسها، إذ زادت النزعة إلى المنطق الصوري، وتعددت عليه الشروح والتلخيصات، وفي مقدمة ذلك تأتي رسالة «إيساغوجي» للعالم الأندلسي =

حظًّا كبيراً[1].

قال أبو الفرج بن الطيب[2] (ت ٤٣٥هـ): «قد جرت عادة مفسري الصناعة المنطقية قبل أن ينظروا في كتاب فورفوريوس المعروف بالمدخَل أن يبحثوا عن الفلسفة نفسها التي الصناعةُ المنطقية آلةٌ لها.

والسبب الذي من أجله اعتمدا هذا الفعل هو أنهم لما رأوا طول الصناعة المنطقية وخافوا الاستثقال أحبّو أن يقدموا تعريفنا الشيء الذي من أجله نتعلمه وهو الفلسفة، حتى إذا وقفنا على شرفها لم نستثقل الآلة التي نتعلمها من أجلها»[3].

كما ترجع إضافة كتابَيْ« الخطابة » و« الشعر » إلى كل من « أمونيوس »[4]

= أثير الدين الأبهري (ت٦٦٣هـ / ١٢٦٨م)، التي أصبحت دراستها من الشروط الضرورية لكل من يطلب العلم في المدارس الشرعية.
ذكر حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون أنه أهم الشروح والمختصرات والحواشي التي تمت لكتاب «ايساغوجي» وأسماء مؤلفيها، فليراجع.
انظر كشف الظنون ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل،٣: ٥٣.

(٢) عبد الله بن الطيب أبو الفرج النصراني البغدادي (ت ٤٣٥هـ / ١٠٤٣م) الفيلسوف الطبيب كان معاصراً لابن سينا، شرح الكثير من كتب أرسطو.
من تصانيفه: تفسير كتاب إيساغوجي لفورفوريوس، وتفسير كتاب قاطيفور ياس، وتفسير كتاب بارمنياس لارسططاليس، وكتاب الاختلاف لأبقراط، وشرح مسائل إسحاق بن حنين وغيرها.
انظر ترجمته في: عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ص٣٢٣ ـ ٣٢٥، هدية العارفين ١: ٤٥٠، الأعلام للزركلي ٤: ٩٤.

(٣) تفسير كتاب إيساغوجي لفورفوريوس: أبو الفرج بن الطيب ص ٩ـ ١٠.

(٤) أمونيوس هرميا (القرن الخامس الميلادي): فيلسوف يوناني ابن هرمياس وأيدبسيا، خلف والده على زعامة مدرسة الإسكندرية، كتب محللاً لمؤلفات أرسطو، وبرع في علم الفلك والرياضيات.
انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا ١: ١٣٢.

و« سمبليقيوس »[1]، فهما اللذان جعلا الخطابة والشعر جزءاً مِنَ المنطق الأرسطي. وانتقل ذلك إلى التنظيم العربي للأورجانون المشتمل على الكتب التسعة مِنَ المنطق أو الثمانية مِنَ المنطق، باستبعاد كتاب « إيساغوجي » أو « الشعر » أحياناً.

ولم يكن الموقف العربي موقفاً ثابتاً مِنْ ربط الخطابة والشعر بالمنطق، بل يشعر الدارس بشيء مِنَ التردد، ويتجلى هذا التردد في موقف ابن سينا، حيث جعل الكتابين مِنْ بين الكتب المنطقية التسعة التي عالجها في كتاب الشفاء، بينما لا نجد لهذين الكتابين ذكراً في جزء المنطق مِنْ كتاب « الإشارات والتنبيهات ».

ومن خلال نصوص فلاسفة الإسلام كالكندي ومثله الفارابي فإنهما يذكران للمنطق ثمانية أجزاء مستبعدين كتاب « إيساغوجي ». فالكندي يعرض لنا الأقسام الثمانية مع بيان موضوع كل قسم مِنَ الأقسام، والغاية منه.

ويرى الفارابي: أنَّ أهم الأجزاء المنطقية هو الجزء الخاص بالبرهان، إذ هو أشد الأجزاء تقدماً بالشرف والرئاسة، وكل الأجزاء الأخرى إنما هي عمل لأجل الرابع.

فالثلاثة التي تتقدمه في ترتيب التعليم هي توطئات ومداخل وطرق إليه.

أما الأربعة الباقية التي تتلوه فهي أيضاً عملٌ لأجله، ففي كل الأجزاء إنفاذ ومعونة للجزء الرَّابع، فهي له كالآلات. وهي ليست متساوية في المنفعة، بل منفعةُ بعضِها أكثر، وبعضِها أقل[2].

---

(١) سمبليقيوس (القرن الخامس الميلادي): فيلسوف أفلاطوني محدَث، تلميذ أمونيوس في الإسكندرية، ودمسقيوس في أثينا، وهو آخر الأفلاطونيين المحدَثين الذين تعلموا في أثينا، حاول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون، مِنْ مؤلفاته:
١ـ شرح على مقولات أرسطو، ٢ـ شرح على وجيز أيتاتوس.
انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا ١ : ٥٧٢.

(٢) الفارابي: إحصاء العلوم، ص٣١ ـ ٣٢.

اهتمام العلماء المسلمين بالمنطق

إن الاهتمام بالمنطق بين العرب والمسلمين لم يقتصر على الفلاسفة فحسب، بل نجد أن علماء الكلام المسلمين قد اهتمّوا به من أجل دفاعهم عن تعاليمِ الإسلام وعلومِه، واستفادوا من المنطق في الحجج العقلية التي كانوا يستعملونها.

لقد وجدوا في هذا العلم أداةً صالحة لتأييد آرائهم ومناقشة خصومهم، وكان هذا من العوامل التي ساعدتْ على انتشار كتب أرسطو ومنطقِه بين المسلمين، حتى ظهر أثرُ ذلك واضحاً في خلْط ودمْج بعض المباحث المنطقية في مباحث المتكلمين والفقهاء وعلماء اللغة الذين اقتبسوا قسماً كبيراً من تعاليم المنطق ومصطلحاته.

ويبدو ذلك فيما نراه من تبويب وتنظيم في بعض الكتب لعلماء اللغة العربية (كما هو الحال في كتب سيبويه)، وكذلك ما نراه من تطبيق القياس الأرسطاليسي، والذي شغل جزءاً كبيراً من القياس عند المسلمين، وتقليده تقليداً دقيقاً في كثير من العلوم عند المسلمين.

أدى هذا الانتشار والاهتمام بالمنطق الأرسطاليسي وترجماته ودراساته وشروحه وتدريسه إلى ظهور العديد من المدارس الفكرية ؛ كمدرسة بغداد المنطقية التي ساهمت بدور كبير في إثراء الدراسات المنطقية لما قدمته من أعمال وبحوث ودراسات كانت موضعَ معارضةٍ من جانب ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ)، حيث كانت دراسة المنطق عنده لا تتم من خلال المرور بالكتب الأرسطية، ولم تُعدّ مجردَ شرح على أرسطو بقدر ما أصبحت في صورة أبحاث مستقلة.

قال ابن سينا: «حسبنا ما كُتب من شروح القدماء، فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا»[1].

ومعنى هذا أن الشرح الأرسطي أصبح مع ابن سينا بعيداً تماماً عن ساحة المنطق العربي، بل استعيض عنه بكتابات مختصرة، أو ببعض الرسائل المستقلّة[2].

ونجد في خضمّ النزاع والانتقادات بين المدرستين الشرقية والغربية للمنطق (ابن سينا، والرازي) أنّ رسائل أرسطو المنطقية ومختصراتها قد اختفت وأصبحت مهجورة.

وأخذ اتجاه جديد يظهر وبشكّل عام في الدفاع العقلي عن إمكانية تبنّي الدراسات الفلسفية في المباحث الدينية.

وأخذت الدراسات المنطقية بالتطوير وبشكل ملحوظ، وذلك عن طريق المصطلحات والمفاهيم والإضافات الجديدة والمباحث التي لم يُسبقوا إليها[3].

بالإضافة إلى توسعهم في موضوعات سبق لأرسطو أن تعرّض لها.

إن الطرق التي عالج بها المسلون موضوعاتِ المنطق، والمراحل التي مر بها المنطق العربي والإسلامي والمميزات التي رافقتْ تلك المراحل (والتي سنذكرها) هي خير دليل وشاهدٍ لما ذهبنا إليه.



(١) تطور المنطق العربي: نيقولا ريشر ص ١٨٧، الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا: محمد يوسف موسى ص ٥.
(٢) كما كتب ابن رشد بالمُثل سلسلةً كبيرةً من الشروح الفلسفية.
(٣) انظر: موسوعة الخوارزمي «مفاتيح العلوم» التي يوضح فيها تطور المنطق في العلوم الإسلامية من نواحٍ عديدة، كما يبين تطور المصطلحات المنطقية.

الطرق التي عالج بها المسلمون موضوعات المنطق

كتب ابن خلدون[1] محدداً مقاصد التأليف في سبعة [2]، نلخصها في:

١ـ التأليف.

٢ـ الشرح والتفسير.

٣ـ تصحيح الخطأ.

٤ـ استكمال النقص.

٥ـ الترتيب والتصنيف.

٦ـ الجمع والتنظيم.

٧ـ التلخيص والموجز.

ويمكن أن نضيف إلى تلك المقاصد الخلدونية في التأليف الطرق التالية[3]، وهي باختصار:

١ ـ الترجمة والنسخ.

٢ـ الشروح والمنطقية: وهي شروح وتفاسير للنصوص المنطقية الأرسطية.

٣ـ النظم: وهو التعبير عن الموضوعات المنطقية بأسلوب النظم الشعري.

٤ـ الحواشي.

٥ـ المختصرات: وهي طريقة شاعت عند المتأخرين من المناطقة العرب.

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

(٢) يتحدث ابن خلدون هنا عن مقاصد التأليف فقط لا عن طرق التأليف.

(٣) شرح نيقولا ريشر هذه الطرق بشيء من الإسهاب في كتابه تطور المنطق العربي ص٨٤ـ٩٠.

قال نيقولا ريشر: «وهكذا نستطيع أن نتخذ الطرق التي انتهجها المناطقة العرب لتناول موضوعات المنطق بالدراسة مؤشراً إلى المسار الذي سارت فيه هذه الدراسة، ومدى ما لحق بها من تقدّم، وما أصابها من تأخر. ويكون لدينا بذلك وسيلةٌ نستعين بها في دراسة تطور المنطق العربي. فقد سار التطور من الترجمة وشرح النصوص وتفسيرها، إلى مختصرات الكتب المدرسية وحواشيها»[1].



---

(١) تطور المنطق العربي: نيقولا ريشر ص٩٠ـ ٩١.

المراحل التي مرّ بها المنطق العربي والإسلامي

وهي ستة[1]

١ـ المرحلة الأولى (حوالي ٨٠٠م ـ حوالي ٩٠٠م) :

(مرحلة انتقال المنطق اليوناني إلى اللسان العربي)

* **سمات هذه المرحلة :**

ـ يعود الفضل الأكبر للنساطرة في نقل المنطق اليوناني إلى اللغة العربية.

ـ لقيت العلوم الأجنبية تشجيعاً بسيطاً في العصر الأموي بعكس العصر العباسي؛ حيث ساعد المأمون وساند دراسة التعاليم اليونانية وبحماس ملحوظ.

ـ شكّلت جهود حنين بن إسحاق النصراني حجر زاوية في صرح الترجمات العربية.

ـ عمل يعقوب بن إسحاق الكندي على إصلاح ترجمات الكتب اليونانية، فضلاً عن دراستها والتأليف لعدد من الرسائل المنطقية.

ـ كان الكندي في هذه الفترة أولَ من وضع ملخصات ودراسات مستقلة وبصورة أصيلة (ليست مترجمة) لنصوص منطقية باللغة العربية.

٢ـ المرحلة الثانية (ح ٩٠٠م ـ ح١٠٠٠م) :

(مرحلة أكثر إبداعاً في تطور الدراسات المنطقية الإسلامية، وأول ازدهار المنطق العربي)

---

(١) لخصت هذه المراحل من فصول الجزء الأول لكتاب «تطور المنطق العربي»: نيقولا ريشر ص ١٢٥ـ ٢٢٤.

* سمات هذه الفترة :

- في هذه الفترة ظهرت الدراسات المستقلة في المنطق ولأول مرة.

- تمثّلَ المنطق في السيطرة الكاملة لمدرسة بغداد؛ وهي المدرسة الوحيدة للمناطقة، وكانت تسمى مدرسةَ المنطقيين.

- حافظت بغداد طول هذه الفترة على وصفها المركز الذي لا ينافس للدراسات المنطقية.

- كانت الترجمة هي الغالبة في جهود المناطقة المسلمين في هذه الفترة.

٣- المرحلة الثالثة : (ح ١٠٠٠م - ح ١١٠٠م) مرحلة ابن سينا :

(عصر ركود في تطور المنطق العربي الإسلامي، باستثناء جهود ابن سينا)

٤- المرحلة الرابعة : (ح ١١٠٠م - ح ١٢٠٠م) مرحلة ابن رشد :

* ما اتصفت به هذه المرحلة :

- كان عصراً أكثر إنتاجاً من القرن الحادي عشر، أي من المرحلة السابقة.

- كان لمناطقة بلاد فارس دور مهم في هذه المرحلة، وكذلك لمناطقة (الأندلس).

- أهم الإنجازات في هذه الفترة :

أ - الأجزاء المنطقية من موسوعة ابن ملكا الفلسفية.

ب - شروح كتب ابن رشد المفصلة عن كتب أرسطو.

- درجة عالية من التقدير للمنطق بوصفه نظاماً حيًّا وليس كونه مجرد تفسير للنصوص.

- تحرير المنطق من الفلسفة.

٥ ـ **المرحلة الخامسة : (ح١٢٠٠م ـ ح ١٣٠٠م) :**

(العصر الذهبي للمنطق أو عصر تصادم المدارس المنطقية)

*** سمات هذه المرحلة :**

ـ عدد المؤلفات التي ظهرت في هذا القرن هي أكثر من أي قرن.

ـ حقّق المنطق السلامَ بينه وبين علماء المسلمين.

ـ فُتحت آفاقٌ جديدة للاهتمام بالمنطق.

ـ تراجع المنطق في الأندلس، وظهور نفوذ متزايد في بلاد فارس.

ـ تصادم المدارس: مدرستا المنطق، وهي:

أ ـ المدرسة الشرقية: «مدرسة بغداد».

ب ـ المدرسة الغربية: «مدرسة الأندلس».

ـ اشتهرت في هذه المرحلة النصوص المنطقية القصيرة.

٦ـ **المرحلة السادسة : (ح ١٣٠٠م ـ ح ١٥٥٠م) :**

وتشتمل هذه المرحلة على عصرين، هما:

أ ـ عصر الوفاق (بين التقليدين الشرقي والغربي للمنطق العربي): ح١٣٠٠م ـ ح١٤٠٠م.

ب ـ عصر المعلمين: الذي كثرت فيه الشروح، وشروح الشروح التي كُتبت نتيجةً للاستخدام التعليمي للنصوص القياسية المستعمَلة في الدراسات المنطقية: ح ١٤٠٠م ـ ح ١٥٥٠م.

*** ما امتازت به هذه المرحلة من سمات :**

ـ أصبح نمو المنطق متكاملاً.

ـ لم تكن هناك موضوعات جديدة في عرض المنطق.

ـ كان المنطق على ارتباط وثيق بعلم الكلام.

ـ الاهتمام بتدريس المنطق أكثر من البحث فيه.

ـ استمرار التقليد المحكَم للدراسات المنطقية وتعزيز هذا التقليد.

ـ إعداد شروح مناسبة على المختصرات القياسية التي خلّفها القرن الثالث عشر، وذلك على يد التحتاني (١٢٩٠ ـ ١٣٦٥م)، وتلميذه ابن مبارك شاه (١٣٤٠ ـ ١٤٠٠م)، وتلميذه الأخير علي بن محمد الجرجاني (١٣٤٠ ـ ١٤١٢م).



انتقال المنطق إلى أوربا

بعد أن أصبح للعالم الإسلامي حضارةٌ إسلامية، وأصبح له علماؤه ومراكزه الثقافية، وانتقلت العلوَم الإسلامية إلى الغرب نتيجةَ اتصاله بالحضارة الإسلامية، انتقل معها (أي: معِ العلوم الإسلامية) المنطقُ، وكان ذلك عن طريق مدينة طُلَيْطِلَة، وجزيرة صِقلِّية، وعن طريق الرَّحَلات العلمية والتجارية، وسفر الغربيين إلى البلاد العربية والإسلامية من أجل التعلّم وتلقي العلوم العقلية والتجريبية باللغة العربية من العلماء المسلمين.

بعدها أخذ المنطق يتطور في الغرب ويأخذ منهجيَّةً جديدة أساسُها المنهجية العقلية والعلمية التي وضعها النصارى، حيث بَدَأ ميلُ رجال الكنيسة إلى المنطق الأرسططاليسي والفلسفة، وبَدأوا يشتغلون بها.

وكان التوفيق بينها وبين الدين على يد القديس توما الأكويني(١)، حيث انتشر الاشتغال بالمنطق الأرسطي، ولا سيما مباحث القياس، ولكن هذا الوضع لم يستمر حيث جاء عصر النهضة (نهضة العلوم)، فقام كثير من الفلاسفة الأوربيّين يوجهون النقد إلى المنطق الأرسطي، قائلين: «أنه منطق شكلي لا يفيد في تقدم العلوم، وأنه استدلال عقيم، لا ينفع في الكشف عن المعلومات ، وأنه منطق لم يعتدّ بالملاحظة والترجمة».

---

(١) توما الأكويني القديس (١٢٢٤ ـ ١٢٧٤م) فيلسوف لاهوتي من أصل إيطالي، حصل على الأستاذية في علم اللاهوت.

من مؤلفاته: الخلاصة اللاهوتية، الشروح على أرسطو، كتاب العلل في الإيمان، العقل في الموجود والماهية وغيرها.

انظر ترجمته في: موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا ١ : ٣٣٨ـ ٣٤٦.

كما أن لغة المنطق تبدّلت في عصر النهضة من الألفاظ والعبارات القاموسيَّة إلى الرموز الرياضية والحساب، ولعل الرّيادة في هذا التحول ترجع إلى لايبنتز (١٦٤٦ـ ١٧١٦م)[١]، وكانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠١م)[٢] كما ظهرت في بداية العشرينات مِنْ القرن الماضي « المذهبية الوضعية المنطقية »[٣] التي نادت

---

(١) لايبنتز (١٠٥٦هـ/ ١٦٤٦م ـ ١١٢٨هـ/ ١٧١٦م): هو غوتفريد ويلهلم لايبنتز، ولد في لايبزيغ في ألمانيا، درس الفلسفة والرياضيات، عين عام ١٦٧٦م مؤرخاً لمكتبة مقاطعة برانشفيك، كما عمل أميناً لسر طائفة وردة الصليب، وهو أول رئيس لأكاديمية برلين للعلوم.

تأثر بفلسفة أرسطو وديكارت، وهو مؤسس الجدل المثالي، ومن مؤلفاته: مبادئ الطبيعة والنعمة، ومثل فلسفية حول الإدراك الإنساني انتقد فيه فلسفة لوك، والمونادولوجيا، وغيرها.

انظر ترجمته في: تاريخ الفكر الأوربي الحديث: رونالد سترومبرج: ص٧٥٥، موسوعة أعلام الفلسفة، روني ألفا: ٢: ٣٥١ ـ ٣٥٦.

(٢) عمانوئيل كانط (١١٣٦هـ/ ١٧٢٤م ـ ١٢١٩هـ/ ١٨٠١م): ولد كانط في كونيغسبرغ في ألمانيا، ودرس في مدرسة فريدريك، ثم جامعة كونيغسبرغ عام ١٧٤٠م وحصل على الشهادة الجامعية عام ١٧٥٥م، وعيِّن معيداً في الجامعة، ثُمَّ عميداً لكلية الفلسفة عام ١٧٦٢م، ويعتبر كانط (كنت) مِنْ أكبر الفلاسفة الألمان في أوربا في تاريخها الحديث، وهو مؤسس المذهب المثالي الكلاسيكي الألماني، وكذلك مؤسس المثالية أو المتعالية، وتُعتبر فلسفته نقديةً اهتمت بتحليل المعرفة تحليلاً نقديًا.

ومن أشهر مؤلفاته: شكل مبادئ العالم الحسي والعالم المعقول (وهي رسالته لنيل شهادة الدكتوراه)، أفكار في التقويم الصحيح للقوى الحية، ونقد العقل الخاص، والمقدمات، ونقد الحكم، والدين في حدود العقل، ونقد العقل التطبيقي والسلوكي وغيرها.

انظر ترجمته في: تاريخ الفكر الأوربي الحديث: رونالد سترومبرج: ص٢٧١ ـ ٢٧٤، موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا: ٢: ٢٤٥ ـ ٢٥٠.

(٣) المذهبية الوضعية المنطقية : هي مذهبية منطقية جديدة نشأت في العشرينات مِنْ القرن الماضي على أيدي مجموعة مِنَ الفلاسفة المعروفين باسم مجموعة مدينة فيِنَّا، وبعد عام=

بالتحليل المنطقي للعلم، والتحقّق مِنَ البناء المنطقي للمعرفة العلمية، وذلك بهدف تحديد القضايا الأساسية، أو المعنى للمفاهيم والتوكيدات العلمية، بهدف إعادة تنظيم المعرفة العلمية داخل نسقٍ يُعرَف بأنه «وحدة العلم».

تبدلت بعض خصائص وسمات المنطق التقليدي الأرسطوطاليسي مِنْ كونه منطقاً ثنائيَّ القِيَم يقوم على مبدأ الثالث المرفوع، ويتناول قيمتي الصدق والكذب إلى منطق متعدد القيم يتصل فيما بين الصدق والكذب.

يقرر أندريه لالاند[1]: «أن المنطق موضوعُه اتفاقُ الفكر مع الفكر نفسه واتفاقه مع الواقع، وغرضه البحث عن القوانين التي يتم بها هذا الاتفاق المزدوج»[2].

وعليه فتبين أن القسمة المنطقية إلى صوريٍّ أو شكليٍّ، يتم بها اتفاق الفكر مع نفسه، وإلى ما يسمى بالمنطق التطبيقي، أو المبادئ، أو مناهج العلوم، وبها يتم اتفاق الفكر مع الواقع أو عالم التجربة الحسية الذي تستند إليه العلوم التجريبية أو الاستقرائية[3].

= ١٩٣٥م أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية معقِلَ الوضعية المنطقية، حيث عُرِفت هناك باسم «التجريبية المنطقية»، تستمد الكثير مِنْ مفاهيمها مِنَ التراث المثالي قائلةً: لا يمكن أن تقوم الفلسفة الأصلية إلا بواسطة التحليل المنطقي للعلم.

كما نادت بمبدأ «وحدة العلم»: الذي يضع القضايا ويزيل الفوارق مِنْ بين العلوم. وترى أن المنطق والرياضة عِلْمان صوريان، أي: أنهما ليسا معرفة بالعلم، بل تجميع لتوكيدات تحليلية تشمل القواعد المتَّفق عليها للتحويل الصوري.

انظر: تاريخ الفكر الأوربي الحديث: رونالد سترومبرج: ص٣٦٠ وص٧٧٧ ـ ٧٧٨، موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا: ٢: ٣٥٥.

(١) تقدمت ترجمته ص٢٣.

(٢) المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج: محمد عزيز سالم، ص ١١.

(٣) انظر تعاريف المنطق عند فلاسفة أوربا المحدثين: كانط، هيجل، بيانو، لالاند، رودلف كارنب، رسل، الفرد تارسكي، وذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب: «تعريف المنطق»، ص٢٢ـ ٢٥

قال الفيلسوف المنطقي بوشنسكي:

«إن المنطق لم يطبق بنجاح فقط في الرياضيات وأسسها (عند فريجه)، بل طبق أيضاً في الفيزياء (كارناب، وديتريش، ورسل، وهويتهد، وريشنباخ)، وفي البيولوجيا (تارسكي)، وفي علم النفس (هميل)، وفي القانون والأخلاق (منجر، وأوبنهيم)، وفي علم الاقتصاد (نيومان)، وفي الميتافيزقيا (ستولز، وبوشنسكي)، كما أن للمنطق الحديث استخدامات تطبيقية في العقول الإلكترونية في مجال الترجمة إلى اللغات المختلفة إذ تستخدم الثوابت المنطقية لترجمة الروابط المنطقية للعبارات والحدود»[1].

وأخيراً فهل يمكن أن يدخل المنطق أو فلسفة العلوم والنسق المنهجي في كل أنواع المعرفة والتفكير البشري؟

قال الفرد تارسكي: «يعتبر المنطق بحق أساس العلوم الأخرى، وذلك على الأقل لأننا في كل عملية برهان إنما نستخدم أفكاراً مستمدة من مجال المنطق، ولأن كل استدلال صحيح إنما يسير وفقاً لقوانين ذلك البحث (المنطقي)»[2].



(١) المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج: محمد عزيز نظمي ص ٢٧ـ ٢٨.

(٢) مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الاستدلالية: الفرد تارسكي، ص ١٤٩.

الفصل الرابع

فائدة المنطق

فائدة [1] المنطق [2]

لم يختلف فلاسفة الإسلام حول منفعة المنطق، وأنه لا غنى للإنسان عن المنطق، وأنَّ مَنْ لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه.

ومن هنا كان المنطق عندهم هو المعيارَ أو الميزان المميِّزَ لصحيح الفكر وفاسده، والعاصمَ للذهن مِنَ الخطأ. ولكن هذا لا يعني أن تعلّم المنطق يعصم الذهن مِنَ الخطأ، فكم مِنْ مناطقة يخطئون، ولكن كثيراً ما يرجع خطؤهم إلى أنهم لم يستوفوا صناعتهم، أو لم يلتزموها في بعض المواضع واعتمدوا على الفطرة، أو لم يحسنوا استخدامها. ومهما يكن مِنْ أمر؛ فإن خطأ صاحب العلم والصناعة أقل بكثير مِنَ المحروم منها.

يقول ابن سينا: «فإن صاحب العلم، إذا كان صاحَب الصناعة واستعملها، لَمْ يكن ما يقع له مِنْ السهو مثلَ ما يقع لعادمها، ومع ذلك فإنه إذا عاود فعلاً مِنْ أفعال صناعته مراراً كثيرة، تمكَّن مِنْ تدارك إهماله، إن كان وقع منه فيه، لأن صاحب الصناعة إذا أفسد عمله مرة أو مراراً تمكَّن مِنَ الاستصلاح»[3].

---

(١) أي الفائدة عند من قبل المنطق بالمعاني الإسلامية، لا عند الذين منعوه أو حرموه أو رفضوه، ولا عند الذين لم يروا فيه أي فائدة لا دنيوية ولا أخروية، ولا عند الذين جعلوه من العلوم المذمومة، بل جعلوه شراً وهلاكاً.

(٢) المراد بالمنطق هنا: المنطق الإسلامي، أو المنطق الذي لا يتعارض مع الكتاب والسنة وأحكام الشريعة الإسلامية الغراء، ولا يتنافى مع تعاليم الإسلام؛ أي المنطق بمعانيه الإسلامية والذي يحقق تعلمه خدمة للإسلام والمسلمين، ويساعد في نشر الإسلام وتعاليمه وعلومه، ذلك المنطق الذي يتعلمه من تمكن من عقيدته أولاً، وهو منطق الحكمة لا منطق اليونان ومن تبعهم، منطق المنهجية والمناهج وعلم العلوم المعاصرة.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: (المدخل)، ص٢٠.

ومن ناحية أخرى فالقائل بأن المنطق قد لا يُحتاج إليه إذا وُجد إنسانٌ كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلاً مِنْ غير أن يكون قد علم شيئاً مِنْ قوانين المنطق. مَثَلُه مثل القائل بأنه يوجد في الناس من لا يلحن من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين النحو، فالجواب عن القولين جميعاً جواب واحد، وهو كما يقول الفارابي: « فالذي يليق أنِ يجاب به في أمر النحو هنا هو الذي يُجاب به في أمر المنطق هناك »[1].

فليس هناك ما يغني عنَ ضرورة العلم بقوانين المنطق، كما أنه لا يوجد ما يقوم مقامَها، أو يفعل فعلَها، فهي تعطي الإنسان القوة على احتمال كل قول، وكل حجة، وكل رأي، وتُسدِّد الإنسان نحو الحق واليقين حتى لا يغلط في شيء مِنْ سائر العلوم.

ويُفهم مِنْ تعريف الفارابي للمنطق أنه مجرد فنٌّ أو صناعة يجب إتقانها حتى لا يقع الخطأ في المعقولات، فهو بذلك مجرد مدخَل للعلوم العقلية. يقول الفارابي: « صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي مِنْ شأنها أن تقوّم العقل وتُسدِّد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه مِنَ المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه مِنَ الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يُمتحَن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط »[2].

كما أن الفلاسفة الرافضين للمنطق والداعين إلى عدم الاشتغال به قد مالوا إلى اعتبار المنطق « آلة » للفلسفة، أو « مدخَلاً » لها.

وجعلوا المنطق علماً وفنًّا في نفس الوقت، أي أنهم اعتبروا المنطق « آلةً » للفلسفة، و« علماً » مِنْ علومها في آنٍ واحد. ووفَّقوا بذلك بين هذين الطرفين اللذَين ظهرا وكأنهما متعارضان.

---

(١) الفارابي: إحصاء العلوم، ص١٦.

(٢) الفارابي: إحصاء العلوم، ص١١.

فهم يرون أننا لو نظرنا إلى المنطق في حدِّ ذاته بصرف النظر عن ارتباطه بغيره مِنَ العلوم الأخرى لكان « علماً »، أما إذا نظرنا إليه في علاقاته بالعلوم الأخرى لكان « آلة » لها ومدخلاً إليها.

فمنفعة المنطق تبدو فيما نلتمس تصحيحَه عند أنفسنا، وفيما نلتمس تصحيحَه عند غيرنا، وفيما يلتمس غيرُنا تصحيحَه عندنا.

قال الفارابي: « إنما نصحح الرأيَ عند غيرنا بمثل الآلات والقوانين التي تُصحَّح عند أنفسنا، وكذلك إذا أراد غيرنا أن يصحح عندنا رأياً ما، كان معنا ما نمتحن به أقاويله وحججه التي رام أن يصحح بها ذلك الرأي: فإن كانت في الحقيقة مصحَّحة، تبيَّن مِنْ أيِّ وجه يصح، فنقبل ما نقبله من ذلك عن علم وبصيرة. وإذا غالط أو غلط تبيَّن مِنْ أي وجه غالط أو غلط. فتزيِّف ما يدفعه مِنْ ذلك عن علم وبصيرة »[1].

إن الجهل بالمنطق يدفعنا إلى الخلط بين الصحيح والفاسد، أو بين الحق والباطل، ويجعلنا غير قادرين على وضع حدود فاصلة بين الصحيح والفاسد، أو غير قادرين على وضع معاييرَ للصحيح ومعايير للفاسد، بحيث إذا ما توافرت تلك المعايير أمكننا القول بأن هذا صحيح، وهذا فاسد.

وقال الفارابي أيضاً: « فإنا إن جهلنا المنطق لَمْ نقف مِنْ حيث نتيقّن على صواب ما أصاب منهم كيف أصاب، ومن أي جهة أصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه، ولا على غلط مَنْ غلط منهم، أو كيف غلط، ومن أي جهة غلط أو غالط، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه »[2].

فالمنطق ضروري لمن أحب أن لا يقتصر في اعتقاده وآدابه على الظنون، أي: الاعتقادات التي لا يأمن صاحبُها على نفسه أن يرجع عنها إلى أضدادها،

---

(١) الفارابي: إحصاء العلوم، ص١٤.

(٢) الفارابي: إحصاء العلوم، ص١٥.

وبالتالي فأهمية المنطق تظهر في التمييز التام بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد تمييزاً لا يبقى معه أدنى شك أو ريب.

ومن هنا كانت دعوة ابن حزم ونصْحه لطالب العلم بضرورة تعلُّم المنطق، وبضرورة أن يُتْبع دراسته للقراءة والكتابة وأصول النحو واللغة بدراسة المنطق وحدوده وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج؛ ليعرف ما البرهان؟ وما الشغب (السفسطة)؟، وكيف يكون التحفظ مما يظن أنه برهان، وليس ببرهان؟ وبالتالي يستطيع طالب العلم الوقوفَ على كافة الحقائق وتمييزها مِنَ الأباطيل؟[1].

وهذه هي الغاية المرجوَّة مِنَ المنطق عند ابن حزم، وخدمته للدراسات الدينية، لذلك لَمْ يكن غريباً أن يستمدّ معظمَ أمثلته المنطقية مِنَ الفقه؛ إذ نراه يقرر صراحةً أن الكتب التي جمعها أرسطوطاليس في حدود الكلام كلُّها كتب سالمة مفيدة دالّة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاء جميع العلوم.

وعظيمُ منفعتها في التوصل إلى الاستنباط في مسائل الأحكام الشرعية، وكيفية معرفة أخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيفية معرفة الخاص مِنَ العام، والمجمل مِنَ المفسّر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تُقدَّم المقدمات وتُنتَج النتائج، وما يصح مِنْ ذلك صحةً ضرورية أبداً، وما يصح مرَّةً ويَبطُل أخرى، وما لا يصح البتة، وضرب الحدود التي مَنْ شذَّ عنها فإنه خارج عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لا غنى للفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملَّته عنه[2].

---

(١) ابن حزم: رسائل ابن حزم، تحقيق: د. إحسان عباس، ص٧١.

(٢) الغزالي: معيار العلم ص٧ ـ ٨.

ويُفصح الغزالي في مقدمة كتابه « معيار العلم » عن غَرَضه في دراسة المنطق بقوله: « إن العلوم النظرية لَمَّا لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة كانت لا محالة مستحصلة ومطلوبة، وليس كلّ طالب يُحسن الطلبَ ويهتدي إلى طريق المطلوب، ولا كلّ ظانّ الوصول إلى شاكلة الصواب أَمِنَ من الانخداع بلامِعِ السراب، فلَمَّا كثر في المعقولات مزلَّةُ الأقدام، ومثارات الضلال ولم تنفكّ مرآة العقل ما يكدِّرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال، رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصقيلاً للذهن، وشحذاً لقوة الفكر والعقل »[1].

فالمنطق عنده ضروري لأن جداله يَعُمُّ جميعَ العلوم النظرية، سواء كانت هذه العلوم عقليةً أو شرعية، فهو يذكر في كتاب معيار العلم: « إن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، وفي ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط »[2].

وقال في المقاصد: «... إن لكل مجهول معلوماً مخصوصاً يناسبه، وطريقاً في إيراده وإحضاره في الذهن، يفضي ذلك الطريق إلى كشف المجهول، فما يؤدي منه إلى كشف التصورات يُعَدُّ حدًّا أو رسماً، وما يفضي إلى العلوم التصديقية يُعَدُّ حجَّة، فمنه قياس ومنه استقراء وتمثل، وينقسم كل واحد من القياس والحد إلى ما هو صواب يفيد اليقين، وإلى ما هو غلط لكنه شبيه بالصواب »[3].

ويرى الغزالي في نظرته المتفحِّصة والدقيقة للمنطق بأنه: « علم ليس خاصًّا بالفلاسفة، وإنما هو الأصل الذي يُسمَّى في فن علم الكلام بـ« كتاب النظر »،

---

(١) الغزالي: معيار العلم ص٢٦.

(٢) الغزالي: معيار العلم ص٣١.

(٣) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص٦.

فغيَّروا عبارته إلى المنطق تهويلاً، وقد سَمَّوْه « كتاب الجدل »، وقد نسميه « مدارك العقول »، فإذا سمع المتكايِس المستضعَف اسم المنطق، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطَّلع عليه إلا الفلاسفة »[١].

فعلم المنطق ليس علماً غريباً على مفكري الإسلام، وإنما هو علم له أصل في علم الكلام الإسلاميَ، عرَفه المتكلمون بصورته المخالفة لصورته عند اليونان.

فالمنطق هو الميزان المعرفي، والمعيار والفكر والمَحكُّ النظري، وذلك لأن النطق والمنطق غايةُ ما يبلغ الإنسان، وبه يتميز عن سائر الحيوان.

وعلم المنطق هو القانون الذي يميّز صحيحَي الحد والقياس من فاسدهما. فيميز العلم اليقيني عما ليس يقينيًا، وكأنه الميزان الذي يتميَّز فيه الرجحان من النقصان والربح من الخسران.

قال ابن خلدون: «المنطق هو قوانينُ يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرّفة للماهيّات والحجج المفيدة للتصديقات»[٢].

وقال أيضاً: «صار سعي الفكر في تحصيل المطلوبات إما بأن تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف، فتحصل صورة في الذهن كلية منطقية على أفراد في الخارج فتكون تلك الصورة الذهنية مقيدةً لمعرفة ماهية تلك الأشخاص، وإما بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له ويكون ذلك تصديقاً، وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصور؛ لأن فائدة ذلك إذا حصل إنما هي معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم، وهذا السَّعي من الفكر قد يكون بطريق صحيح وقد يكون بطريق فاسد، فاقتضى ذلك تمييزَ الطريق الذي يسعى به

---

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٣٦.

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٩.

الفكر في تحصيل المطالب العلمية ليتميَّز الصحيح من الفاسد، فكان ذلك قانونَ المنطق»[1].

وقال أيضاً: «الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية نَصِفُهُ لتَعلمَ سدادهُ من خطأه... فلا بد أيها المتعلّم من مجاوزتك هذه الحُجُب كلها إلى الفكر في مطلوبك، فأولاً: دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهي أخفها، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة، ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق»[2].

إن العلم إما تصوّر ساذَج أوِ تصديق، وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم بحسب الضرورة إلى الضروري والكسبي، والكسبي مستفاد من الضروري بطريق الاكتساب، وقد يقع في الاكتساب الخطأ لأن الفكر ليس بصواب دائماً، فاحتاج إلى قانون يعصِم عنه الخطأ؛ وهو المنطق.

فالمنطق يوضح شروط العلميات الفكرية الصحيحة عند البحث عن الحقائق والبرهان عليها، ويساعد من الوجهة العملية على كشف الأخطاء والأغلاط في أساليب التفكير، وعلى نقد طرائق البحث الفاسدة، كما يزوّدنا بالمنهجية والقواعد والأساليب الصحيحة المفيدة[3].

ويعمل المنطق على تصويب أخطاءٍ فكرية يقع فيها كثيرٌ من الناس بسبب تسرّعهم في إصدار الأحكام، ويخلّصهم من تعميمها في غير محلها، أو إصدار أحكامٍ تحت تأثير الانفعال أو العاطفة أو الإثارة أو الأثرة التي عن طريقها تقدم المصلحة والمنفعة الخاصة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٣٥.

(٣) قال حاجي خليفة (كاتب جلبي): «المنطق حاكم على جميع العلوم في الصحة والسقم والقوة والضعف... مع أنه أصل كل علم وتقويم كل ذهن». كشف الظنون ٢: ١٨٦٢.

يضع المنطق الكلام الزائف وكلام الفرق الضالّة المُضِلة والأقوالَ الباطلة والمنحرفة والمخالفة للإسلام في شكلٍ قياسٍ منطقي، وتتعرّف الحدود من كل أجزائه، ويُعرف العموم والخصوص في مقدماته لتبيُّن الخبيث من الطيب، والحق من الضلال، فهو إذن يميز بين الصدق والكذب في الأقوال، والخير والشر في الأفعال، والحق والباطل في الاعتقاد.

إن دراسة المنطق وتَعَلّمه ليست قاصرة على مجرد تحصيل قواعده، وإنما هو علم له أثره في الحياة العملية والتطور العلمي الحديث؛ لأنه يبحث في قوانين الفكر. ولمّا كان الفكر أساسَ كل علم من العلوم[1] كان المنطق أساساً لها، وخاصةً العلوم الحديثة[2]، فللمنطق صلات مع جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية[3].



---

(١) قال التهانوي: «من أتقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم». كشاف اصطلاحات الفنون، ٣: ٣٥.

(٢) قال الفرد تارسكي: «يعتبر المنطق بحق أساس العلوم الأخرى، وذلك على الأقل لأننا في كل عملية برهان إنما نستخدم أفكاراً مستمدةً من مجال المنطق، ولأن كل استدلال صحيح إنّما يسير وفقاً لقوانين ذلك البحث (المنطقي)».

(٣) انظر: الفصل السادس: «علاقة المنطق بالعلوم الأخرى» ص٩٧ـ ١٢١.

الفصل الخامس

موقف علماء المسلمين

من المنطق الأرسطاليسي

١ ـ الرفض والتحريم والعداوة التامة للمنطق .

٢ ـ قبول المنطق كوحدة فكرية، وأنه قانون العقل .

٣ ـ رفض المنطق الأرسطاليسي وإقامة منطق إسلامي جديد .

٤ ـ مزج المنطق بالعلوم الإسلامية .

* كان لعلماء المسلمين مواقف ومذاهب متعددة ومختلفة تجاه المنطق وهي:

أولاً ـ موقف الرفض والتحريم والعداوة التامة : ويمثل هذا الموقف فقهاء أهل السنة والجماعة، أمثال: ابن قتيبة (ت ٢٧٩هـ)، وأبو الوفاء بن عقيل (ت٥١٣ هـ)، والمازري (ت ٥٣٦هـ)، والمرغيناني (ت ٥٩٣هـ)، وابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، وابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ)، وأبو شامة (ت٦٦٥هـ) ، والنووي (ت٦٧٦)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وغيرهم .

قال الأخضري في نظم إيساغوجي: « السلم المنورق في علم **المنطق** »:

والخلفُ في جواز الاشتغالِ	**به على ثلاثةِ أقوالِ**
فابنُ الصلاحِ والنواوي حرَّما	**وقالَ قوم ينبغي أن يُعلما**
والقولةُ المشهورة الصحيحةْ	**جوازهُ لكامل القريحةْ** [1]

وهؤلاء الطائفة قسمان:

أ ـ القسم الأول : يكتفي بإطلاق الفتوى والتحريم، دون الرد والنقد للمنطق (كابن الصلاح) .

ب ـ والقسم الثاني : لم يكتفِ بإطلاق الفتوى والتحريم والهجوم على المنطق الأرسططاليسي، بل أخذ بنقده[2] النقد المنهجي الذي يقوم على

(١) نظم السلم المنورق للأخضري مع شرح إيضاح المبهم للدمنهوري، ص ٥، مجموع المتون الكبير : متن السلم، ص ٣٤٥، حاشية الباجوري على السلم المنورق المرونق، ص٣٠ـ٤٠. (المنَورَق : المؤلف)، (المرونَق : كذا اشتهر) .

(٢) ذكر ابن قيم الجوزية في كتابه مفتاح دار السعادة ص (١٥٧ـ ١٥٨) أسماء عددٍ من العلماء الذين كان لهم تصانيف في الردّ على منطق أرسطو .

أسس علمية (كابن تيمية)[1] .

(١) سنكتفي هنا في بيان فتوى ابن الصلاح وابن تيمية، فالأول يمثل الهجوم على المنطق الأرسطاليسي في صورة فتوى تقرر تحريمه دون الرد والنقد، والثاني يمثل المنع مع الرد والنقدِ المنهجي .

* **ابن الصلاح :**

في وسط البيئة الإسلامية المعارضة للمنطق أطلق ابن الصلاح فتواه المشهورة في جواب عن سؤال: **ما حكم الاشتغال بالمنطق والفلسفة ؟**

فأجاب: « وأما المنطق فهو مدخَل الفلسفة، ومدخَلُ الشر شرٌّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلّمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يُقتدى به من أعلام الأمة وساداتها، وإن كانت الأمة وقادتُها قد برآ الله الجميع من معرة ذلك وأدناسه فطهرهم من أوصابه، وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية، فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية ـ والحمد لله ـ افتقار إلى المنطق أصلاً، وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقاقعُ قد أغنى الله عنها كلَّ صحيح الذهن لاسيما من خدَم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به »[1].

* **ابن تيمية :**

أخذ الهجوم على المنطق عند ابن تيمية شكلاً منهجيًا، أساسُه مخالفة المنطق لصحيح المنقول، وكذلك مخالفته لصريح المعقول .

(١) فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد (ط إستانبول : المكتبة الإسلامية، ص ٣٤ـ ٣٥) .

وكان من سمات المنهج النقدي التيمي أنه اشتمل على جانبين، هما:

أ ـ **الجانب الهدمي**: هدم المنطق الأرسططاليسي .

ب ـ **الجانب الإنشائي**: إنشاء منطقٍ آخرَ إسلامي .

أ ـ **الجانب الهدمي**: وهو فكر إسلامي خالص تمثّل في نقده للمقام السالب للحد: « التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد » . وللمقام السالب للقياس: « إن التصديق لا ينال إلا بالقياس » .

وكذلك في نقده للمقامَيْن الموجِبين، وهما: «أن الحد يفيد العلم بالتصورات»، و« القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات » .

قال ابن تيمية في كتابه: (الرد على المنطقيِّين) [1]: « فنقول أن الكلام في أربع مقامات، مقامين سالبين ومقامين موجِبين:

فالأوّلان :

١ـ أحدهما في قولهم: « إن التصوّر المطلوب لا ينال إلا بالحدّ » .

٢ـ والثاني: « إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس » .

والآخران :

٣ـ « أن الحد يفيد العلم بالتصورات » .

---

(١) الرد على المنطقيين (ط باكستان)، ص ٧، نقض المنطق لابن تيمية، ص ١٨٦ـ ٢٠٩، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام : السيوطي، ص ٢٠٢ـ ٢١٨، ص ٢١٩ ـ ٢٣٠، الفتاوى لابن تيمية : في جوابه عن سؤال : « ما تقولون في المنطق؟ »، (وهو قسم من كتاب نقض المنطق)، المجلد التاسع (المنطق)، ص ٤٤ـ ٦٩ .

٤ـ «وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات»[1].

ملخص حجج ابن تيمية في نقد المقام السالب :

ـ عدم بداهة هذا المقام .

ـ الحد هو القول الدالّ على حقيقة الحد وماهيته .

ـ استقراء أحوال الناس يُثبت أنهم لم يتوصلوا إلى مفردات علومهم وصناعاتهم عن طريق الحد .

ـ عدم استقراء أي حد من الحدود في أي فرع من فروع المعرفة الإنسانية .

ـ الحد الأرسطاليسي الحقيقي يتكون من الذاتيات المشتركة والمميزة (الجنس والفصل) .

ـ الحقائق البسيطة لا حدّ لها .

ـ تصورات الفعل والحقائق لا تركيب لها عند الأرسطاليسيّين .

ـ إن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقي .

ـ لا يمكن للسامع فهم الحد إلا إذا فَهم مفرداتِ ألفاظِه ودلالتَها على معانيها .

ـ إذا كان الحد هو قول الحادّ، فإن تصوّر المعاني شيء ذهني لا يفتقر إلى الألفاظ .

(١) انظر : نقض المنطق لابن تيمية ص ٢٣٠ـ ٢٥٩، الرد على المنطقيين، ص ٧ـ ١٩، ص ٣٧، صون المنطق للسيوطي، ص ١٣٠ـ ١٥٩، ص ٣٠٤ـ ٣٢٤، الفتاوى لابن تيمية، المجلد التاسع (المنطق)، ص ٧٠ـ ٨٢،ص ١٠٢ـ ١٢٢، ص ٢٠٦ ـ ٢٥٨، ص ٢٦٥ ـ ٢٧٠ .

ـ الإنسان لا يصل إلى التصور إلا بطرق ثلاث:

أ ـ مايدركه بنفسه .

ب ـ ما يجده في فطرة النفس، كالألم واللذة .

ج ـ ما يتوصل إليه ببديهة العقل: كتصور الوجود والوحدة والكثرة .

ـ يمكن للمعترض على الحد أن يبطله .

ـ نسبية البداهة والنظر في التصورات [1].

ملخص حجج ابن تيمية في نقد المقام الموجب :

ـ إن الحد هو قول الحادّ ودعواه .

ـ الحد لا يمنع ولا يقام عليه دليل .

ـ إذا كان الحد هو الطريق إلى تصور المحدود، فلا يمكن ذلك إلا بعد أن نعلم صحة الحد .

ـ التوصل إلى الحد بالصفات الذاتية والعرضية .

ـ التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة .

ـ هل يشترط في الحد التام إيراد الفصول المميزة للحدود؟

ـ إن هنالك أشياء لا يمكن حدها [2].

ب ـ **الجانب الإنشائي**: وتمثل في الحد الإسلامي وفي صور الاستدلالات القرآنية .

---

(١) انظر المراجع والمصادر في الهامش (١) ص٨١ وص٨٢ .

(٢) انظر المراجع والمصادر في الهامش (١) ص٨١ وص٨٢.

لم ينكر ابن تيمية الحدود على العموم، ولكنه أنكر الحد الأرسطاليسي التام، وبهذا يقترب فكر ابن تيمية في الحد من فكر المتكلمين والأصوليين [1].

كما أنه يقرّر ضرورة الرجوع إلى أساليب القرآن الكريم، وما فيه من أدلة وبراهين، فالميزان المنزّل من الله عز وجل هو القياس الصحيح، وإن الاستدلال يبدأ بمقدمات صحيحة يقينية من الكتاب والسنة .

ويذكر ابن تيمية علة الأصوليّين في نقد المنطق الأرسطي، وهي: أن المنطق الأرسطي يقوم على خصائص اللغة اليونانية (وهذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي) ولغة اليونان مخالفة للغة المسلمين .

وكذلك ذكر علة علماء أصول الدين (المتكلمين)، وهي: عدم قبولهم للمنطق الأرسطي ؛ ويرجع ذلك لعدم قبولهم الميتافيزيقيا الأرسطاليسية .

ثم أضاف (ابن تيمية) إلى العلتين السابقتين للأصوليّن المتكلمين في رد المنطق الأرسطاليسي الأسباب التالية:

١ـ المنطق الأرسطاليسي يقيد الفطرة الإسلامية بقوانين متكلفة في الحد والاستدلال .

٢ـ اتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيرة، بينما المنطق الأرسطاليسي يعتبر قوانينه كلية ثابتة .

٣ـ عدم اشتغال الصحابة والأئمة بالمنطق الأرسطاليسي، (وهو نفس قول ابن الصلاح) .

---

(١) انظر : الرد على المنطقيّين لابن تيمية، ص ١٧، ص ٤٨، ص٤٩، وموافقة صريح المعقول لصريح المنقول (ط القاهرة ١٣٢١هـ) ٣: ٢٢٢، صون المنطق للسيوطي، ص ٢١١.

٤ـ يقينية القضايا المتواترة .

٥ـ نقد القضية الكلية، من حيث إنها عنصر من عناصر البرهان .

٦ـ اقتصار القياس على مقدمتين .

٧ـ حصر صور الاستدلال القياسي في ثلاثة أنواع فقط، هي: الشمول، والتمثيل، والاستقراء .

*** موقف الفقهاء من المنطق بعد ابن تيمية :**

انقسم الفقهاء بعد ابن تيمية إلى قسمين:

أ ـ القسم الأول: تابع ابن تيمية في اتجاهه النقدي للمنطق، ومنهم: ابن قيم الجوزية (ت ٧٥٠هـ)[١]، الصنعاني (ت ٨٤٠هـ)[٢]، السيوطي (ت ٩١١هـ)[٣] .

ب ـ القسم الثاني: بحث في مسألة تحريم المنطق، ومنهم:

عبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١هـ)[٤]، حيث لم يوافق على تحريم المنطق إطلاقاً، بل أتى برأي بين التحليل والتحريم، فيحرمه هو (المنطق) والفلسفة على من لم ترسخ قواعد الشريعة في قلبه .

وأما من وصل إلى هذا المقام، وتسلح بكل هذا، فله النظر فيها للرد على المناطقة.

---

(١) في كتابه : « مفتاح السعادة » .
(٢) في كتابه : « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » .
(٣) في كتابه : « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » .
(٤) في كتابه : « معيد النعم ومبيد النقم » .

وذلك بشرطين :

الأول: أن يثق بنفسه بأنه وصل إلى درجة لا تزعزعها رياح الأباطيل وشُبه الأضاليل وأهواء الملاحدة .

الثاني: أن لا يمزج كلامهم بكلام علماء المسلمين[1] .

كما انقسم بعض أصحاب هذا الموقف القائلون بتحريم المنطق دون النقد إلى فئتين نظراً لعلة التحريم، هما:

١ـ **الفئة الأولى**: ترى علة التحريم أن المنطق الأرسططاليسي من علوم اليهود والنصارى، ولا يجوز الاشتغال بعلوم هؤلاء .

٢ـ **الفئة الثانية**: ترى أن القول بالتحريم لاشتغال اليهود والنصارى بالمنطق قول خطأ؛ لأن معنى هذا تحريمُ الطب، وتحريم الأكل والشرب؛ لأن اليهود يشتغلون بها. وإنما في تحريم المنطق هو أنه ممزوج بالإلهيات والفلسفة المخالفة لعقائد المسلمين .

ويُخشى على المشتغل بالمنطق من تمكُّن العقائد الفلسفية الفاسدة فيه، فيؤدي به إلى الابتداع .

وإن قيل: إنّ مَن يؤمن عنده الفتنة لا يحرم عليه تعلم المنطق .

قالوا: بل يجب تحريم المنطق الأرسططاليسي أصلاً ؛ أمناً للفتنة وسداً للذرائع[2].

---

(١) انظر: معيد النعم ومبيد النقم : السبكي، ص ١١١ ـ ١١٢ .

(٢) متن السلم المنورق مع شرح المؤلف الأخضري، ص ٢٣ .

ثانياً ـ موقف قبول المنطق:

ويمثل هذا الموقف الشُّرَّاحُ الإسلاميون، والشرَّاح المشَّاؤون، وبعض علماء الأصول والكلام.

وهؤلاء أيضاً على فِرَق ومذاهب، منهم:

المذهب الأول: قَبِلَ المنطق كوحدة فكرية كاملة، واعتبره قانون العقل[1] وهم: فلاسفة الإسلام الشراح المشاؤون، والأفلاطونيون المحدثون[2] وغيرهم.

المذهب الثاني: وهم الذين رفضوا كثيراً من عناصر منطق أرسطو، وأضافوا أبحاثاً خاصة بهم.

ويتمثل هذا المذهب في بعض الشرَّاح الإسلاميّين الذين أدخلوا في فلسفتهم بعض العناصر الرواقية، التي تثبت في لغتها المنطق الأرسططاليسي.

المذهب الثالث: قَبِلَ المنطق الأرسططاليسي وقام بشرحه من أجل استيعابه، ومن ثمَّ الرد عليه بالنقد والتقويم.

المذهب الرابع: المذهب المزدوج: وهو قبولُ المنطق الأرسططاليسي أولاً، ثم وضع منطقٍ جديدٍ يخالفه ثانياً.

---

(١) بل ذهب بعضهم إلى الدفاع عن منطق أرسطو، وكتبوا المؤلفات والآثار في ذلك، منهم الكندي، والفارابي، وابن سينا، وأبو البركات البغدادي، وعمر بن السهلان الساوي، وابن رشد الأندلسي، وخواجه نصر الدين الطوسي، وفخر الدين الرازي، وسعد الدين التفتازاني، وقطب الدين البرازي، وصدر الدين الشيرازي، وغيرهم.

(٢) الأفلاطونية المحدثة: هي محاولة إسكندرانية سورية أثينية لدمج الفكر القديم كله، وخاصة: فكر أرسطو والرواقيين، والفيثاغوريين والمشائين بالأفلاطونية، واحتواء المعتقدات السائدة، والأساطير، وعبادات الشرق، والسحر، وعلم الكيمياء القديم. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٦١ـ ٦٦، المعجم الفلسفي للخفاجي ص٢٨.

ثالثاً ـ موقف إقامة منطق إسلاميٍّ جديد :

ويمثل هذا الموقف: المتكلمون، وعلماء الأصول، مع اختلافهم في علة رفض المنطق الأرسطاليسي، حيث كان علة الأصوليين هي اللغة اليونانية، وعلة المتكلمين هي الميتافيزيقيا الأرسطية .

وذهبوا (المتكلمون) إلى نقد قانون الفكر الأرسططاليسي، وهما:

أ ـ قانون عدم الجمع بين النقيضين .

ب ـ قانون عدم ارتفاع النقيضين .

والتي تعتبر أساس المنطق الأرسططاليسي .

إذن رفض هؤلاء المتكلمون المنطق الأرسططاليسي كمنهاج للبحث، وأخذوا بمنهاج إسلامي خاصٍ وضَعَه أو وضعَ أسسه وقواعده علماء الكلام، وتناولوه بالزيادة والتعديل(١) .

أما علماء الأصول فكان لهم منطق خاص بهم مستمَدٌ ومنبثقٌ من أدلة وبراهين مستندة على مباحث الحد الأصولي ومباحث الاستدلالات . مع تفردهم بهذه الأبحاث(٢) عن العقلية المنطقية اليونانية .

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام : علي النشار، ص ٩٨ .

(٢) إن الحد الحقيقي عند الأصوليين هو اختصاص على المحدود، بينما الحد الحقيقي عند أرسطو هو التوصل إلى الماهية .
كما أثبت الأصوليون في منطقهم أن للحد ثلاثة ألفاظ مترادفة هي : الحد، والحقيقية، والمعنى، وأن الغرض من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره .
انظر : الكافية في الجدل للجويني، ص ٢، البرهان في أصول الفقه للجويني، فصل حد العلم وحقيقته، الفقرات ٤٠ـ ٤٤، ص ١ : ١١٥ـ ١٢٣ .
وفيما يتعلق بالقياس : فالقياس الأصولي يختلف عن قياس التمثيل الأرسطي، والقياس الأصولي يوصل إلى اليقين، والتمثيل الأرسطي لا يفيد إلا الظن .

كما أرجع الأصوليون القياس الأصولي إلى نوعٍ من الاستقراء العلمي القائم على أساس قانون العلية وقانون الاطراد في وقوع الحوادث .

فالقياس الأصولي في الاستدلالات إذاً يعدّ مذهباً منطقيًّا متكاملاً ذا صبغة إسلامية متكاملة دون أن تشوبها شائبة يونانية أو أرسطية دخيلة[1] .

رابعاً ـ موقف إدخال المنطق في العلوم الإسلامية :

ويمثّل هذا الموقف بعض علماء أصول الفقه وبعض علماء الكلام .

وأصحاب هذا الموقف قسمان:

أ ـ **القسم الأول**: اكتفى بإدخال بعض المباحث المنطقية في العلوم الإسلامية (علم أصول الفقه، وعلم الكلام) دون الدمج أو المزج أو الصياغة الجديدة لمنطق إسلامي .

ومنهم إمام الحرمين الجويني[2] [1] .

---

(١) انظر : نظرية القياس الأصولي، والقياس المنطقي والقياس الأصولي، والقياس والنظريات المنطقية والتجريبية في الفكر الأوربي في كتاب: «نظرية القياس الأصولي منهج تجريبي إسلامي» محمد سليمان داود، والفصل الثالث من هذا الكتاب: علاقة المنطق بعلم أصول الفقه، ص١٠٩ـ ١١٤ .

(٢) مع مخالفة إمام الحرمين للمنطق الأرسططاليسي في نقاط ومسائل كثيرة، إلا أنه تأثر به ، بل نجد في مؤلفاته أول محاولة لإدخال منطق أرسطو ودمج بعض مباحثه بعلم أصول الفقه .

مخالفاً بذلك شيخه الإمام أبا بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، الذي لم يستعمل مباحث المنطق واصطلاحات أهله، بل لم نعثر في كتبه ومؤلفاته على ما يدل على ذلك (حسب اطلاعي)، بل كان كسلفه من المتكلمين والأصوليين يرفضون منطق أرسطو باعتباره منهجاً يؤدي إلى آراء وأفكار تخالف العقيدة الإسلامية وكثيراً من أصولها، كما أنه اهتم (كالمتكلمين) بالاستدلال بالنظير دون الاستدلال بالقياس الأرسطي.

انظر مؤلفات الباقلاني : التمهيد في علم الكلام، الانتصار لصحة نقل القرآن، التقريب والإرشاد (الصغير) في أصول الفقه، وتلخيص الإرشاد لتلميذه إمام الحرمين.

ب ـ القسم الثاني : مزجَ المنطقَ بأصول الفقه الإسلامي متّبِعاً ذلك بمنهجية منطقية أصولية [٢].

تمثّل هذا القسم بالغزالي [٣] (ت ٥٠٥ هـ)، حيث بدأ الأصوليّون والمتكلمون من بعده يتأثرون بالمنطق، ويضعون له أبواباً وفصولاً في مقدمات كتبهم، وأطلقوا عليها: « المقدِمات الكلامية »، أو « المقدمات الأصولية »، يلخّصون فيها منطق أرسطو أو بعض مباحثه وخاصة مباحث الألفاظ، أما مباحث القياس فقد استمرت إلى حدٍّ ما (في الغالب) بعيدةً عن المنطق اليوناني الأرسطاليسي حتى عند متأخري الأصوليّين .

---

(١) إمام الحرمين في كتابه الإرشاد، الشامل للمتكلمين والأصوليين الذين سبقوه في مفهوم الحد والغرض منه (وهو تمييز المحدود) والقول ببساطته ونفي التركيب عنه مخالفاً في ذلك المنطق الأرسطاليسي .
أما في كتابه « البرهان » وفي مباحث : «حد العلم وحقيقته»، و«العلوم مداركها وأدلتها»، فتبدو معرفته بالحدّ الأرسطي وميله إليه وإن كان يخرج حدوده فيها طبقاً للحد الأرسطي .
انظر : البرهان في أصول الفقه للجويني، الفقرات ٤٠ـ٤٤، ١: ١١٥ـ ١٢٣، والفقرات ٤٥ـ ٦٦، ا: ١٢٤ـ ١٥٥، الرد على المنطقيين لابن تيمية، ص١٤ـ ١٧، ص ٢٧، الكافية في الجدل للجويني ١ـ ٤، الشامل في أصول الدين للجويني ص٣٤٦، علم الكلام والمنطق عند إمام الحرمين الجويني (بحث) : الشّاهين، ص ١٥ـ ٢٣، الفكر الأصولي لأبي سليمان، ص ٢٨٧ ـ ٢٩١، المدخل إلى دراسة علم الكلام : حسن الشافعي، ص ٣٦ـ ٤٧، ص ٨٨ ـ ٨٩، ص ١١٦ ـ ١١٧، ص ١٥٢ـ ١٥٣، ص ١٦٦ـ ١٨٩، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .

(٢) انظر : الفصل الثالث من هذا الكتاب: علاقة المنطق بأصول الفقه، ص ١٠٩ـ ١١٤، وعلاقة المنطق بأصول الفقه ، ومنطق الأصوليّين في كتاب المنهجية المنطقية الأصولية عند الغزالي : الشّاهين، ص ١٧٠، ١٧٤ .

(٣) انظر : أسباب ودوافع مزج وإدخال الغزالي المنطق ودمجه في أصول الفقه في كتاب : المنهجية المنطقية الأصولية : الشّاهين، ص ١٧٤ـ ١٧٧ .
وكذلك علاقة المنطق بأصول الفقه عند الغزالي، ص ١٧٨ ـ ١٨٣ .

ومن أهم المعالم التي اتَّسمت بها المنهجيةُ المنطقية الأصولية الغزالية، والتي حدَّدت أبعادَ علاقة المنطق بالعلوم الإسلامية بشكل عام، وبأصول الفقه بشكل خاص من خلال منهجية الغزالي الفكرية وعبقريته، والتي تطورت مع نظرته المعرفية المنتهية صياغةُ تلك المنهجية بدقَّةٍ وإحكام، مع وضوحٍ في الرؤيا والمعالم والأهداف والغايات، والتي نلخِّصها فيما يلي:

أخذ الغزاليُّ من المنطق ما هو ضروري لعلم أصول الفقه، فإذا وجد طبيعةَ البحث تقودُه إلى بعض مباحثِ أو موضوعاتِ المنطق فإنه يناقشها بقدر محدَّد، ويعقِّب بالتنويه على ذلك قائلاً: «وبعد أن عرّفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نُخْلِيَ هذا المجموعَ عن شيء منه، لأن الفِطامَ عن المألوف شديد، والنفوسُ عن الغريب نافرة، ولكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدتُه على العموم في جملة العلوم، من تعريفه مداركَ العقول، وكيفيةِ تدرّجها من الضروريات إلى النظريات، على وجه تَبِينُ فيه حقيقة العلم، والنظر، والدليل، وأقسامها...»[1].

إن من أهم مميزات الدمج والخلط التي قام بها الغزالي هي عملية قلبه للمصطلحات المنطقية وتحويلِها إلى مصطلحاتٍ إسلامية، كإبدال التصوُّر بالمعرفة، والتصديق بالعلم، والجزئي بالمعيَّن، والكلي بالمطلَق، والموضوع بالمحكوم عليه، والمحمول بالحكم، والحدِّ بالعلَّة، والشكل بالنظم، والمقدمة بالأصول، والنتيجة بالفرع.

وهذا يدل على غاية الغزالي في التمسك بالمعاني الإسلامية.

تأثَّر الغزالي بمفهوم المعرفة (أبيستمولوجيا)، وبنظرية العرفان الصوفي أثناء تطويعه المنطقَ في المعرفة الإسلامية والأصولية، حيث استخدم مصطلحَ

---

(١) الغزالي: المستصفى ١: ١٠.

التصوُّر والمعرفة للدلالة على إدراك الحد، واستعمل التصديق والعلم للدلالة على البرهان والقياس، قائلاً في المَحَكّ:

« إن المطلوب من المعرفة لا يُقْتَنَص إلا بالحدّ، والمطلوب من العلم الذي يَتطرق إليه التصديقُ أو التكذيب لا يُقتنَص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس... »[1].

ومن الحقائق العلمية التي يجب أن نذكرها في هذا الموضوع أن إدخال الغزالي مباحثَ المنطق في أصول الفقه جاء متأخراً، وبعد بحث مستفيض متجرِّدٍ مثَّلَتْه عقليةُ الغزالي وعبقريَّته العلمية الفذَّة.

إن محاولة الإمام الغزالي لم تُفهم (عند البعض)، والتي سعى فيها إلى تجريد القالَبِ المنطقي عن معانيه اليونانية وتطبيعِه بالمعاني الإسلامية، وتطويعه، وجعلِه علماً إسلاميًّا (منهجاً ومصطلحاً)، حيث غيّر الكثيرَ من مصطلحات المنطق إلى مصطلحاتٍ إسلامية، وفقهية أخذت أبعادَها الإسلامية.

كما جعل الغزالي للمنطق علاقةً بالمسائل الفقهية والأصولية دون المسائل الاعتقادية، فلا تعلّقَ له بالعقيدة على وجه الإطلاق، يقول: « إن النظر في الفقهيات لا يباين النظرَ في العقليات، وفي ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط »[2].

إن مَزْجَ الغزالي المنطقَ وتطويعَه للعلوم الإسلامية لم يؤدِّ إلى خلط القياس الأرسطي بالقياس الأصولي، لذلك لا نجد عند دراستنا للقياس الأصولي أيَّ فكرةٍ أرسطوية داخله، وفي نفس الوقت لا نجد في القياس الأرسطي أي فكرة إسلامية أصولية.

---

(١) الغزالي: محك النظر ص٦.

(٢) الغزالي: معيار العلم ص٢٧، وص١٨٤.

جعل الغزالي من المنطق من خلال علاقته بأصول الفقه علماً إسلاميًّا، منهجاً ومصطلحاً، وطَبَعَه بِسِمات العقلية الإسلامية، وأطلق عليه فيما بعد مصطلح: « المقدمات المنطقية الأصولية ».

استغنى الغزالي عن استعمال الحدِّ الأرسطي، واستعاض عنه بالعلة، وهذا يُعَدُّ تحوُّلاً تامًّا في نظرته المنهجية، وتحوُّلاً للمنطق تجاه المفاهيم الأصولية.

تجاوزت منهجيةُ الغزالي تطعيمَ الألفاظ التي سار عليها في المعيار، إلى المزج الذي بلغ طوراً أحدث من خلاله بُنيةً تركيبيَّةً جديدة على صعيد المضمون والمصطلح والأبعاد.

اعتمد الغزالي في منهجه المنطقي الأصولي على:

أ ـ كتبه المنطقية.

ب ـ الفقه ومسائله.

ج ـ خصوصيَّة اللغة العربية.

قائلاً: « اعلم أن من طلب المعانيَ من الألفاظ، ضاع وهلك، كمن استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرَّر المعانِيَ أولاً في عقله بلا لفظ، ثُمَّ أتبَع المعانِيَ الألفاظَ فقد اهتدى... »[١].

يقسِّم الغزالي الاستدلال الصُّوريَّ إلى استدلال صحيح واستدلال فاسد[٢]، ويقسِّم الاستدلال الصحيح إلى:

استدلال برهاني[٣]

---

(١) الغزالي: محك النظر ص١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) الغزالي: معيار العلم ص١٨٤.

(٣) وهو الذي تكون مقدماته يقينيَّةً معلومة.

استدلال جدلي[1]

استدلال خِطابي[2]

ذكر الغزالي في المحك: « أن نتائج الاستدلالات الشرعية قضايا ظنّية وغير يقينيّة، ومَرَدُّ ذلك يرجع إلى ظنّية الأدلة الفقهية وخطابيّة المقال الفقهي والعملي بصورة عامة »[3].

اعتمد الغزالي على دليل الخَلَف[4] مع التنبيه على عيوب طريقة القِسمة وأخطائها، كما شرح ذلك في كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد »[5].

إن التمثيل عند الإمام الغزالي لا تُعتبر صحّتُه كأدلة استدلالية وتصويرية، إلا إذا رُدَّ إلى نمط التداخل (أي: إلى أحد الأنماط الثلاثة: التداخل، التلازم، التعاند)، فيصبح قياساً شموليًا من حيث الصورة، وقياساً جدليًا أو خطابياً من حيث المادة، وبالتالي يكون مفيداً بالظنّ دون القطع.

وبعبارة ثالثة: فإنه لا يساوي بين قياس التمثيل وقياس الشمول، ولا يؤوِّل كل واحد منهما إلى الآخر.

يلخِّص الإمام الغزالي في مقدمة المستصفى التآليف المنتِجة في ثلاثة أنواع « الأنماط الثلاثة »، وكلّ نمطٍ منها يشمل « نظماً » مختلفة.

حيث يقول: « كل دليل لا يمكن ردُّه إلى واحد من هذه الأنواع [الأنماط] الخمسة فهو غير منتِجٍ البتة »[6].

---

(١) هو الذي سلَّم المخاطَبُ مقدماته.

(٢) وهو الذي تكون مقدّماتُه مشهورةً بين الناس.

(٣) الغزالي: محك النظر ص١٨٩.

(٤) دليل الخلف: هو استدلالٌ غير مباشر يعتمد على أسلوب القسمة بأن يَرِدَ الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما.

(٥) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص١٢.

(٦) « إن ما تنطق به الألسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع إلى الضروب التي ذكرناها، فإن لم يرجع إليها لم يكنْ دليلاً » المستصفى ١ : ٤٩.

وعليه فهو يعتبر أن الاستدلال الصوري يرجع إلى الأنواع الثلاثة:

١ـ نمط التداخل.

٢ـ نمط التلازم.

٣ـ نمط التعاند.

فيجب أن تَرجِع جميعُ الاستدلالات بما فيها الشرعية إلى أحد هذه الأنماط، ويكون الاستدلال الشرعي مؤسَّساً على قواعد التدليل الأرسطية التحليلية.

انتقل الإمام الغزالي من وصفه منطقيًّا ناسخاً في كتابه المقاصد، إلى مستخدِمٍ للتعابير في كتابه المعيار (القضية العامة، والقضية الخاصة)، حتى بلغ في كتابه المَحكّ والمستصفى غايتَه المنهجية في تسخير القالَب المنطقي لخدمة علم أصول الفقه وتحويل المصطلحات المنطقية إلى مصطلحاتٍ إسلامية.

وجعلها مقدِّماتٍ ضروريةً لكل العلوم.

إن المنهجية المنطقيَّةَ الغزالية أصبحتْ واضحةَ المعالم تماماً في كتاب المستصفى وخصوصاً في مقدمة الكتاب، حيث دمج الغزاليّ القياسَ السلجستي بالاستدلال الأصولي تصريحاً وتحليلاً، وظهرَتْ سِمَةُ هذه المنهجية في العمل بالنظر العقليِّ جنباً إلى جنب مع التسليم الإيماني النقلي المطلق، فهو جمعٌ بين الرأي والسمع، وبين المنطق والأصول.

متبنِّياً في ذلك منهجيةَ الجمع بين اتجاه الأصوليِّين (الذين يُقِرُّون بالتحديد اللفظي، لأنهم ينطلقون من النص المجرَّد للمعاني) والمناطقة (الذين يصرّون على التحديد الماهويّ).

وذلك عن طريق التعريفات بالحدِّ والرسم واللفظ معاً.

وبعد أن مرَّت هذه المنهجية بمراحلَ علميةٍ ذات نسق تنظيمي شَمِلَتْ بدايتُها مزجَ وتطعيم المنطق بالمعاني الإسلامية، ومن ثَمَّ مرَّتْ بعمليات التوفيق، إلى أن انتهت أخيراً بالتطويع والتبديل، وأصبح نِتَاجُها المنطقَ بحُلَّته الإسلامية وثوبه الجديد، خادماً للأصول، ومستنبطاً من القرآن.



الفصل السادس

علاقة المنطق بالعلوم الأخرى

- علاقة المنطق بالفلسفة .
- علاقة المنطق باللغة .
- علاقة المنطق بأصول الفقه .
- علاقة المنطق بالرياضيات (المنطق الرياضي) .
- علاقة المنطق بالعلوم الإنسانية .
- علاقة المنطق بعلم الاجتماع (المنطق الاجتماعي).

علاقة المنطق بالفلسفة

لَمْ يبتدع فلاسفة الإسلام تصنيفَ العلوم ابتداعاً، كما لَمْ يضعوه ابتداءً، فقد سبقهم إلى ذلك فلاسفةُ اليونان، وبخاصة أفلاطون وأرسطو.

فتصنيف أفلاطون للعلوم هو أول تصنيف تعرفه تلك العلوم، حيث عمد إلى تقسيم الفلسفة أقساماً ثلاثة هي: الجدل، والعلم الطبيعي، والأخلاق.

أما الجدل: فيشمل في تصنيفه الميتافيزيقيا، أو ما بعد الطبيعة؛ أي البحث في المعقولات والنظر في طبيعة الأشياء ووجودها.

وأما العلم الطبيعي: فيشمل علم الطبيعة، والفلسفة الطبيعية، وعلم النفس.

وأما الأخلاق: فهي العلم الذي يبحث في السلوك الإنساني.

وأما الرياضيات: فقد اعتبرها أفلاطون أساساً للفلسفة، وكتب على باب أكاديميته العبارة المشهورة: «من لَمْ يكن رياضيًّا فلا يدخل علينا».

فالرياضة ليست هي الفلسفة، بل هي مقدمة لها، ومدخَل ضروري لطلب الحكمة، وهي مقدمة ضرورية للتفلسف، ولهذا السبب لَمْ نجدها في تصنيف أفلاطون، بل هي كما صورها في محاوراته تقود النفس نحو الحق وتمهد الطريق إلى الفلسفة.

أما أرسطو فلم يُدخل المنطق في تصنيفه للعلوم؛ لأن المنطق مقدمة لا بد منها لدارس الحكمة.

ولذا سماه القدماء آلةَ العلم (الأورجانون **organon**) فالمنطق أشبه ما يكون بمنهج عام وثقافة أولية ينبغي تحصيلها قبل البدء في العلوم الأخرى.

وقد تعارف شراح أرسطو على تقسيم الفلسفة إلى قسمين كبيرين هما:

« علم نظري، وعلم عملي »

والعلم النظري : ينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية وهي:

العلم الرياضي، والعلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة.

أما العلم العملي : فينقسم إلى:

الأخلاق ، والسياسة ، وتدبير المنزل[1].

وقد تأثر فلاسفة الإسلام بموقف كلٌ مِنَ الفيلسوفين اليونانيين ـ أفلاطون وأرسطو ـ تأثُراً متبايناً نجده ظاهراً في آرائهم.

فالكندي قد وقف الموقف الأفلاطوني مِنْ حيث اعتبارُ الرياضة ضرورةً لا بد منها قبل تعلم الفلسفة، وجعل السبق لها قبل العلم الطبيعي بل على المنطق نفسه.

يقول الكندي: « فكتب أرسطوطاليس المرتبة التي يحتاج المتعلم إلى استقرائها على ترتيبها ونَظْمها ليكون بها فيلسوفاً بعد علم الرياضيات أربعة أنواع مِنَ الكتب:

النوع الأول: المنطقيات.

النوع الثاني: الطبيعيات.

النوع الثالث: فيما كان مستغنياً عن الطبيعة قائماً بذاته غير محتاج إلى الأجسام، فإنه يوجد مع الأجسام مواصلاً لها بأحد أنواع المواصَلة.

والنوع الرابع: فيما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها البتة »[2].

---

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ٢: ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) الكندي: رسالة كمية كتب أرسطو ضمن كتاب محمد عبد الهادي: رسائل الكندي الفلسفية، ص٣٦٤ ـ ٣٦٥.

لقد كان المنطق منذ ظهوره في اليونان بصورته المتعارَف عليها مدخلاً ضروريًّا للحكمة النظرية والعملية ولشتى مجالات المعرفة، وسُمِّي باعتباره مدخلاً باسم: « الآلة » أو « الأورجانون » يستند إليه في البحث والاستدلال على موضوعات المعرفة ـ الإبستمولوجية.

ومع بداية العصر الحديث تبدلت لغة المنطق مِنَ الألفاظ والعبارات القاموسيَّة إلى الرموز الرياضية والحساب، ولعل الرِّيادة في هذا التحول ترجع إلى لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦م)[١]، وكانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠١م)[٢]، كما ظهرت في بداية العشرينات مِنْ القرن الماضي « المذهبية الوضعية المنطقية »[٣] التي نادت بالتحليل المنطقي للعلم، والتحقّق مِنَ البناء المنطقي للمعرفة العلمية، وذلك بهدف تحديد القضايا الأساسية، أو المعنى للمفاهيم والتوكيدات العلمية، بهدف إعادة تنظيم المعرفة العلمية داخل نسقٍ يُعرَف بأنه « وحدة العلم ».

ولقد تبدلت بعض خصائص وسمات المنطق التقليدي الأرسطوطاليسي مِنْ كونه منطقاً ثنائيَّ القِيَم يقوم على مبدأ الثالث المرفوع، ويتناول قيمتي الصدق والكذب إلى منطق متعدد القيم يتصل فيما بين الصدق والكذب.

يقرر أندريه لالاند[٤]: «أن المنطق موضوعُه اتفاقُ الفكر مع الفكر نفسه واتفاقه مع الواقع، وغرضه البحث عن القوانين التي يتم بها هذا الاتفاق المزدوج».

وعليه فتبين أن القسمة المنطقية إلى صوريّ أو شكليّ، يتم بها اتفاق الفكر مع نفسه، وإلى ما يسمى بالمنطق التطبيقي، أو المادي، أو مناهج العلوم، وبها

---

(١) تقدمت ترجمته ص٦٣.

(٢) تقدمت ترجمته ص٦٣.

(٣) انظر تفصيل الكلام عليها في ص ٦٣، حاشية رقم (٣).

(٤) تقدمت ترجمته ص٢٣.

يتم اتفاق الفكر مع الواقع أو عالم التجربة الحسية الذي تستند إليه العلوم التجريبية أو الاستقرائية.

وعلى اختلاف موقف الفلاسفة والمناطقة باختلاف مذاهبهم وتياراتهم الفلسفية نجد ثَمَّة اتفاقاً على وجود ما يمكن تسميته بـ« عناصر الفكر ومبادئه » أو حدوده، أو قضاياه، أو استدلالاته، فهناك الأفكار، وهناك التصورات، وهناك البديهيات، وهناك المسَلَّمَات، وهناك الحدود، وهناك الثوابت، وهناك المتغيرات، وهناك القضايا، وهناك الاستنباطات، وهناك الاستقراءات، وهذه العناصر الموجودة بالضرورة في ممارساتنا لشؤون الحياة، كما هي موجودة أيضاً في مجالات المعرفة النظرية والمعرفة العلمية على أوسع نطاق[1].



(١) محمد عزيز نظمي سالم: المنطق الحديث وفلسفة العصر والمناهج، ص٢٧ ـ ٢٩.

علاقة المنطق باللغة

اللغة أداة رمزية خاصة يتم بواسطتها التعبيرُ عن أفكار الإنسان ومشاعره ونقلها إلى الآخرين.

وبذلك يتحقق التواصل بين الناس وتأخذ الحياةُ الإنسانية شكلَها الاجتماعيَّ الطبيعي. وهذا يعني أن الفكر يحتاج إلى الألفاظ لكي يتم انتقاله بين الناس، كما أن استخدام الألفاظ يساعدنا على أن نفكّر بطريقة أكثرَ دقةً ووضوحاً. ومن هنا كان للغة أهميتُها ومكانتها للجنس البشري ولتطور الحياة بالصورة التي تليق بمكانة الإنسان بين المخلوقات.

وتتألف اللغة مِنْ ألفاظ وتركيب لغوي. **والألفاظ هي مجرد رموز لغوية** متَّفَقٍ على معناها بين المتكلمين بهذه اللغة أو تلك. أما **التركيب اللغوي فهو** الطريقة التي تنتظم بها الألفاظ في عبارات أو جمل لتعبر عن معانٍ لها مغزًى. وهذه الجمل إما أن تحمل خبراً أو تدل على استفهام، أو تتضمن أمراً، أو تشمل على تعجّب، أو تنطويَ على تَمَنٍّ أو رغبة.

ولما كانت الجمل الخبرية هي التي إما أن تثبت شيئاً أو تُنكِرَه فهي وحدها التي يمكن أن توصَف بالصدق أو الكذب، وبالتالي فهي وحدَها التي تكون موضعَ اهتمام المنطق.

ومن المعروف أن التركيب اللغوي يخضع لقواعد لغوية معينة، تلك التي تعطي الجملةَ قدرتَها على التعبير عن الفكرة بدقَة ووضوح، وهذه القواعد هي المعروفة في اللغة باسم النحو، فلا شكَّ أن الالتزام بالقواعد النحوية في التعبير يساعد في نقل الأفكار بطريقة صحيحة، ولَمَّا كان المنطق أيضاً قواعد بواسطتها يكون التفكير صحيحاً، فقد يبدو الأمر وكأن طبيعة كل من المنطق والنحو واحدةٌ.

أي: أن كلاهما يضع القواعدَ العامة للتفكير الصحيح.

وكل ما هنالك أن النحو يبحث في القواعد التي تنظم اللغة المعبرة عن الفكر.

والمنطق يبحث في الفكر المعبَّر عنه باللغة التي تخضع لهذه القواعد.

وقد رأينا ونحن بصدد معنى كلمة « المنطق » أن لهذه الكلمة معنًى لغويًا يشير إلى النطق أو الكلام.

ومن هنا فقد اتجه أصحاب هذا الاتجاه إلى اعتبار المنطق مبحثاً لغويًا. وقد رأينا أيضاً أن البذور الأولى للمنطق قد بدأت في أبحاث السوفسطائيين الخاصة باللغة والخطابة والنحو، إذ أرجعوا تصور المعنى إلى اللفظ مما سهَّل عليهم أن يجعلوا الجدل وسيلةً للانتصار على الخصم، ومن التلاعب اللغوي بمعنى اللفظ مقصداً وغاية، وأصبح فنُّ الإنتاج هو فنّ التفكير.

وهذا ما فعله سقراط[١] وأفلاطون[٢] مِنْ خلال محاولاتهما[٣] في إيجاد معانٍ محددة للمصطلحات، وتعريف كل لفظ تعريفاً واحداً محدداً يمنع مِنَ

---

(١) انظر ترجمته في الفصل الثالث ص٤٢.

(٢) **أفلاطون** (٤٢٨ ـ ٣٤٨ق.م): أعظم فلاسفة العصور اليونانية القديمة، قام برحلات عديدة، وترك بعد موته جامعة عرفت بـ« الأكاديمية »، وله مؤلفات عديدة، وهي عبارة عن حوارات تمثل أعظم إنتاج فلسفي، بل تعتبر مِنْ أعظم الآثار الأدبية في العالم، ومن هذه الحوارات: هيبات الحمية، أفراطيلوس، مينون، الدفاع، المأدبة، بارمنيدس، الجمهورية، السياسي، القوانين، وغيرها.
انظر ترجمته في : موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا، ١: ٩٧ ـ ١٠٦.

(٣) لم تكن لسقراط كتابات مباشرة في اللغة، ولكن نستطيع التعرفَ على بعض آرائه اللغوية في ضوء ما سجله أفلاطون في محاوراته الشهيرة، التي ضمت بعض التعليقات عن اللغة وتحليلها، وكان سقراط هو المصدرُ الأساسيُّ فيها.
كما أن هناك بعض الآراء اللغوية الخاصة بأفلاطون نجدها في محاورتهم المسماة « كراتيلوس » حيث تحدث فيها عن أهل اللغة، والعلاقة بين الكلمات ومعانيها، والعلاقة بين الكلمات والأشياء التي ترمز لها.
(محمود السعران: علم اللغة، ص٣٢٠).

التلاعب، كما فعل السوفسطائيون، وكذلك فعل أرسطو، فيقال: إنه وصل إلينا الكثير من تصانيفه المنطقية بواسطة دراسة اللغة والنحو. فالصلة بين الألفاظ والمعاني ودلالة اللفظ على المعنى صلة وثيقة وعميقة. كما أن اللغة تنظر إلى الألفاظ من ناحيتين:

الأولى: من ناحية وجودها مفردةً مقسَّمة إلى أسماء وأفعال وحروف.

والثانية: من ناحية وجودها مركَّبةً على هيئة جملة.

والألفاظ المفردة هي التصوُّرات، والألفاظ المركبة هي القضايا أو التصديقات، فالتقسيم الأرسطي للمنطق إلى تصورات وتصديقات تقسيمٌ أُخذ مِنَ اللغة.

كما أن هناك كثيراً مِنَ الباحثين يرَوْن أن المقولات الأرسطية إنما وصل إليها أرسطو مِنْ خلال نظره في الأبحاث اللغوية أيضاً، فالجوهر يقابل الاسم، والكيف يقابل الصفة، والكم يقابل العدد، والأين تقابل المكان، والمتى تقابل الزمان... وهكذا.

وقد ازدادت تلك العلاقة على أيدي الرواقيّين، فقد انقسم المنطق إلى الخطابة - وهي نظرية القول المتصل - وإلى الدّيالكتيك الذي يعرّفونه بفنّ الكلام الجيد. ولما كان الفكر والتعبير وثيقَي الارتباط انقسم الديالكتيك إلى قسمين: قسم يدرس التعبير، وقسم يدرس ما يعبر عنه. ويقدم السجستاني - فيما يرويه عنه التوحيدي - تفرقة دقيقة تقوم على فهمه العميق لطبيعة العلمين قائلاً: «ويجب أن تعلم أن فوائد النحو مقصورة على عادة العرب بالقصد الأول، وعلى عادة غيرهم بالقصد الثاني.

والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل، مِنْ أي جيل كانوا، وبأي لغة أبانوا، إلا أن تتعذَّر أسماءٌ عند قوم وتوجد عند قومٍ فحينئذ الحال في التقصير يدرك على تعذّر الأسماء وعلى وصفها على الخلاف إما بالتواطؤ والاصطلاح أو بالطبع والإسماح»[1].

---

(١) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص١١٧.

ويتضح الفرق بين النحو والمنطق من خلال الجدول التالي :

النحو	المنطق
النحو يرتب اللفظ ترتيباً يؤدي إلى المعنى المعروف أو إلى العادة الجارية.	المنطق يرتب المعنى ترتيباً يؤدي إلى الحق المعرَّف به مِنْ غير عادة سابقة.
الشهادة في النحو مأخوذة مِنَ العرب.	الشهادة في المنطق مأخوذة مِنَ العقل.
دليل النحو طبعي.	دليل المنطق عقلي.
النحو مقصور.	المنطق مبسوط.
النحو يتبع ما في طبائع العرب وقد يعتريه الاختلاف.	المنطق يتبع ما في غرائز النفوس وهو مستمر على الائتلاف.
النحو أول مباحث الإنسان.	المنطق آخر مطالبه.
ليس كل إنسان نحويًا في الأصل.	كل إنسان منطقي بالطبع الأول، ولكن يذهب عن استنباط ما عنده بالإهمال.
الخطأ في النحو يسمى لحناً.	الخطأ في المنطق يسمى إحالة.
النحو تحقيق المعنى باللفظ.	المنطق تحقيق المعنى بالعقل.
النحو يدخل المنطق ولكن مزيِّناً.	المنطق يدخل النحو محقِّقاً له.
النحو شكل سمعي.	المنطق شكل عقلي.
شهادة النحو طبعية .	شهادة المنطق عقلية .

وعلى الرَّغم مِنَ الاختلافات بين العِلْمين، فإن كلاً منهما يمكن أن يُعِين صاحبه معونة عظيمة، ولو اجتمع المنطق والنحو لكان ذلك الغايةَ والكمال، كما يقول السجستاني: «وأي معونة إذا اجتمع المنطق العقلي والمنطق الحسي، فهو الغاية والكمال»[١].

ولو نظرنا إلى الدراسات الحديثة للّغة والمنطق لرأينا أن الفلاسفة والمناطقة يعطون اهتماماً كبيراً للدراسات المنطقية اللغوية، إذ ازدادت على أيديهم الصلة بين المنطق واللغة.

وبلغت ذروتَها عند فلاسفة التحليل المعاصرين أمثال رسل[٢] وفتجشتَيْن[٣] الذين لا يرون في الفلسفة إلا أنها تحليل منطقي للغة الجارية، وأن

---

(١) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) برتراند رسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠م): فيلسوف ومنطقي وعالم اجتماع إنكليزي، أصبح عضواً في الجمعية الملكية عام ١٩٠٨م، حصل على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٥٠. ساهم مساهمة فعالة في تطوير المنطق الحديث، وطوّر منطق الإضافة، وأدخل العديد مِنَ التحسينات على لغة الرموز المنطقية. ويعتبر رسل مِنْ أبرز فلاسفة الوضعية الجديدة المحدثة، له مؤلفات كثيرة منها: فلسفة لايبنتز، مبادىء الرياضيات، مقدمة الفلسفة الرياضية، تحليل العقل، الذرات، الدين والعلم، تاريخ الفلسفة الغربية، المعرفة الإنسانية، وغيرها.
انظر ترجمته في : الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٢١٠ ـ ٣١٨، موسوعة أعلام الفلسفة: روني ألفا، ١: ٤٨٢ ـ ٤٨٩، تاريخ الفكر الأوربي الحديث: رونالد سترومبرج، ص٦١٠، و ص٦٩١ ـ ٦٩٢، الفلسفة المعاصرة في أوربا: أ.م. بوشنسكي، ص ٨١ ـ ٩٢.

(٣) لودفيج فتجشتاين (فتجشتين) (١٨٨٩م ـ ١٩٥١م): ولد في فيينّا مِنْ أصل يهودي، درس بجامعة برلين، ثُمَّ جامعة مانشستر في بريطانيا، وهو أحد فلاسفة العصر، أثرت فلسفته في أهم اتجاهين فلسفيين ظهرا في القرن العشرين، وهما:
الوضعية المنطقية، والفلسفة التحليلية (الفلسفة اللغوية، ونظرية اللغة) المعروفة بمدرسة كمبردج الفلسفية.
=

الهدف الأساسي مِنَ الفلسفة هو التحليلُ اللغوي، وبالتالي أصبحت الفلسفة مجرَّد توضيح للأفكار الفلسفية بواسطة تحليل العبارات التي تُصاغ فيها هذه الأفكار.

وأصبح الهدف مِنَ الفلسفة تحليلَ المشكلات الفلسفية بواسطة تحليل العبارات التي تصوغها حتى تبين ما إذا كانت هذه المشكلات مشكلاتٍ حقيقيةً أم لا، جاعلةً الفلسفة كلَّها عبارَةً عن تحليل للغة، وذلك لأن معظم الأسئلة والقضايا الفلسفية لا يمكن حلّها إلا إذا عرفنا القواعد التي يجب أن تستخدم الألفاظ والقضايا التي تتكون منها اللغة، ولن يكون ذلك إلا بالتحليل.

يقول رسل: « إن ماهية الفلسفة هي المنطق، والتحليل المنطقي للغة »[1].

يقول فتجشتين: « إن الفلسفة عبارة عن معركة ضد البلبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة استخدام اللغة... وإن المشكلات تنشأ حينما نسيء استخدامَ اللغة، ويمكننا إزالة كل سوء فهم إذا جعلنا تميُّزاتِنا أكثرَ دقة واستخدمنا لغتنا على خير وجه بحيث تقوم ألفاظها وعباراتها بوظيفتها كاملةً »[2].

ويرى أن التحليل المنطقي للقضايا أو العبارات الميتافيزيقية يكشف لنا عن وجود خلل في التركيب أو المعنى، وأن هذا الخلل يعالَج في حالة تطبيقنا لقواعد النتاكي المنطقي[3].

= كما يُعتبر أحدَ مؤسسي الفلسفة التحليلية، مِنْ مؤلفاته: الرسالة المنطقية الفلسفية، وكتاب المباحث الفلسفية.

انظر ترجمته في: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٢٩٠ ـ ٢٩٥، تاريخ الفكر الأوربي الحديث: رونالد سترومبرج، ص٦٠، وص٧٥٦، موسوعة أعلام الفلسفة ٢: ١٣٤ ـ ١٣٩.

(١) رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوربي الحديث، ص٦٩٢.

(٢) لودفيج فتجشتين: رسالة منطقية فلسفية، ص٦٩.

(٣) رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوربي الحديث ص٦٠١ وص٧٥٦، محمد عزيز نظمي سالم: المنطق وأشكاله، ص٣٠٥.

علاقة المنطق بأصول الفقه

إن الفكر الأصولي يُعَدُّ النموذجَ الأعلى للفكر الإسلامي القائم على الصيغة العقلية، وهو يمثل الفكر العلمي والعملي، والذي أُخِذتْ موادُّ منهجيته من مقدمات إسلامية، واستمرت هذه العقلية على مناهجها حِقبةً زمنية معينة قبل أن يختلط المنطق الأرسطوطاليسي بمنطق الأصوليِّين الخاص بهم، وظلت كذلك حتى بداية القرن الرابع للهجرة.

تلك كانت مرحلته الأولى، التي كان فيها علم الأصول معتمِداً على الصفة العلمية ببنائه على قواعدَ استقرائيَّةٍ منضبطة، مثل: دلالات الألفاظ، وأقسام الحكم الشرعي، ومقاصد الشريعة، ومن جهة أخرى على المرونة التي تجعل المتمكن من قواعده قادراً على ربط الأحكام الفقهية بواقع الحياة، بل إن هذا الواقع يُعَدُّ المؤشرَ الذي يعتمده المجتهد لاستنباط الأحكام[1].

فكان منطق الأصوليِّين الخاص من فقهاء ومتكلمين منبثقاً من أدلة وبراهين مشتملة على:

مباحث الحد الأصولي.

مباحث الاستدلالات.

وتفرُّدُهم بهذه الأبحاث ميّزهم عن العقلية اليونانية ومنطقها، حيث كان منطقهم خالياً من مباحث الميتافيزيقا، أو من الصفة الميتافيزيقية التي جعلت من العلم الأرسطوطاليسي مكانَ العلم الضروري[2].

---

(١) أحمد الخمليشي: وجهة نظر ص١٠٧.

(٢) علي سامي النشار: مناهج البحث ص١٠٠.

وإن الحدَّ الحقيقي عندهم (الأصوليِّين) هو اختصاص المحدد بوصف يخلص منه، بينما الحدّ الحقيقي عند أرسطو هو: التوصل إلى الماهية، وهو يوصل إلى كُنهِ الشيء المعرَّف، كما أثبت الأصوليون أن للحدِّ ثلاثةَ ألفاظ مترادفة، هي:

الحد، والحقيقة، والمعنى.

وأجمعوا على الغرض من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره[1].

ومن المقررات المبدئية أن الأصوليين اتخذوا طريقاً مخالفاً لطُرُقِ المناطقة اليونانيين في استخراج الحد وكيْفِيَّةِ تكوينه.

إن المنطقية اليونانية قائمةٌ على عدَّة طرق، هي:

الاستقراء : (وينسب إلى سقراط).

القسمة : (طريقة القسمة الأفلاطونية).

البرهان : (وينسب إلى بقراطيس).

التركيب : (وهو مذهب الحكيم أرسطو)[2].

وإلى طريقة أرسطو (طريقة التركيب) ذهب بعض فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا؛ حيث رأى أن الحد لا يُكْتَسبُ بالبرهان ولا بالاستقراء، وإنما يُكتَسب بالتركيب، وهو واضح من خلال صفات الحد الذي نادى به.

أما الطريقة المنطقية الأصولية فهي قائمة على وصف المحدود من خلال الصفات الذاتية، ومن هنا نظر الأصوليون إلى الصفات وقسموها إلى:

١ـ صفات لازمة للموصوف لا تفارقه بعدم ذاته.

٢ـ صفات عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته.

---

(١) الجويني: الكافية في الجدل ص٢.

(٢) جعفر آل ياسين: الفارابي في حدوده ورسومه ص٧.

وهذه الصفات اللازمة منها ما هو لازم للشخص دون نوعه وجنسه، ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه[1].

وعلى هذا خالف الأصوليون المناطقةَ الذين قسَّموا اللوازم إلى ذاتية وعرضية، ومن ثَمَّ قسَّموا العَرَض إلى لازم للماهية، ولازم للوجود، وغير لازم بل عارض.

ولم يقبلوا شيئاً من تلك الطرق المنطقية اليونانية، فاقتصروا في تكوينهم واستخراجهم للحدِّ على طريقة واحدة، وهي تمييز المحدود من غيره بصفته، ومن هنا منع الأصوليون التركيب في الحد.

ورأوْا أن الحد مكوَّنٌ من الوصف، ولكنهم اختلفوا في عدد الوصف الذي يكون للحد.

فالأصوليون نظروا إلى التركيب في الحد نظرةً مرفوضة بالنسبة للتركيب المنطقي الأرسطوطاليسي، والذي يشمل الجنس والفصل، ونظرةً مقبولة وهي كونه صفةً واحدةً[2].

أما القسم الثاني والمتمم للمنطق الإسلامي هو مبحث الاستدلالات الأصولية الإسلامية (والذي يُمثِّل مبحثَ التصديقات).

وهو المسمى بالاصطلاح الفلسفي « بالأبيستمولوجيا »، التي تعني نظرية الإنتاج النوعي للتصورات العلمية.

والتي تَمَّتْ في المناخ العلمي، وعلاقته المعرفية بها، من خلال معرفة الأسباب التي تتحكَّم في الإنتاجات العلمية.

وعليه فإن المنطق الأصوليَّ في استدلالاته (تصديقاته) علمٌ معياري مطابق

---

(١) ابن تيمية: تعارض العقل والنقل ٣: ٣٢١.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيِّين ص١٧، الجويني: الكافية ص١٠ .

لقوانين العقل المنبثقة من الواقع غيرِ المستقر، وهذا يبدو واضحاً وجليًّا في خطوات ومراحلِ سيرِ القياس الأصولي[1].

والذي رأى بعضهم أن هناك أثراً للمنطق الأرسطي فيه، وهذا الأثر هو مباحث التمثيل الأرسطوطاليسي.

ولكن في الحقيقة هناك خلاف وفارق بين القياس الأصولي، والتمثيل الأرسطوطاليسي يتمثل في:

١ ـ أن كثيراً من الأصوليِّين ـ قبل عصر الغزالي ـ اعتبروا القياسَ الأصولِيَّ أو قياسَ الغائب على الشاهد موصِلاً إلى اليقين[2].

٢ ـ أن الأصوليِّين أرجعوا القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين هما:

أ ـ فكرة العلِّيَّة أو قانون العِلِّية.

ب ـ قانون الاطراد في وقوع الحوادث[3].

فهي إذن استدلالات وتصديقات استخرجها العلماء من خلال ممارستهم العلمية، وبالتالي تكوَّنتْ لديهم عدَّةُ طُرق ومناهج استدلالية: منها استدلالات يقينيَّة، ومنها استدلالات ظنيَّة (طرق ضعيفة).

وبهذا يكون الأصوليون قد خرَجوا بمنطقهم هذا من تأثير الأدوات والضوابط الجاهزة في قوالب صورية تُتَّبع، ومن ثم تُنْتجُ نتائجَ حتميةً كما هو الحال في بعض المنطق اليوناني.

فالقياس الأصولي أو المنهج الأصولي في الاستدلالات يُعَدُّ مذهباً منطقيًّا متكاملاً ذا صبغة إسلامية متكاملة، دون أن تَشُوبَها شائبةٌ يونانية.

---

(١) مصطفى جمال الدين: القياس حقيقته وحجيته ص١٦٣.

(٢) السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص٢٣٢ ـ ٢٣٤.

(٣) علي سامي النشار: مناهج البحث ص١١٢.

وإن هذا المنهج الاستدلالي يهدف إلى مقصِدين أو مطلَبين.

الأول: يتحدد فيه منهجُ الوصول إلى الحقيقة وبلوغ اليقين.

الثاني: يقوم بتجربة النتائج التي تنتهي إليها الحقائق بعينها، وتحديدِ النموذج الذي يَصوغُها، وذلك من خلال منهج العِلَّة وشروطها ومسالكها.

ولقد توصَّل إليها الأصوليون بنظرتهم العقلية وجهودِهم المعرفية.

وعليه؛ فإن الأصوليِّين وضعوا لهم منطقاً (منهجَ بحث علمي) خاصًّا بهم، يخالف المنطق الأرسطي، واستمروا بعيدين عن أي خلطٍ أو دمج بالمنطق الأرسطي حتى نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجري، حيث أخذ الأصوليون بعدها يستخدمون بعضاً من مباحث المنطق الأرسطوطاليسي في مؤلَّفات، أمثال: ابن حزم الأندلسي، والباقلاني، وإمام الحرمين، وغيرهم...

وأصبح هذا الدَّمجُ والخلط أكثرَ وضوحاً ودقَّةً، وفي نفس الوقت أكثرَ انتقاءً وتهذيباً لدى الإمام الغزالي.

حيث أخذ الغزالِيّ من المنطق ما هو ضروري لعلم أصول الفقه، فإذا وجد طبيعةَ البحث تقودُه إلى بعض مباحثِ أو موضوعاتِ المنطق فإنه يناقشها بقدْرٍ محدَّد، ويعقِّب بالتنويه على ذلك قائلاً: «وبعد أن عرّفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نُخلِيَ هذا المجموعَ عن شيء منه، لأن الفِطامَ عن المألوف شديد، والنفوسُ عن الغريب نافرة، ولكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدتُه على العموم في جملة العلوم، من تعريفه مدارِكَ العقول، وكيفيةِ تدرّجها من الضروريات إلى النظريات، على وجه تَبِينُ فيه حقيقة العلم، والنظر، والدليل، وأقسامها..»[1].

(١) انظر: المنطق عند إمام الحرمين، والحد عند إمام الحرمين في: «علم الكلام والمنطق عند إمام الحرمين»: الشّاهين، ص ١٥ ـ ١٨، ص ١٩ ـ ٢٢.

استغنى الغزالي عن استعمال الحدِّ الأرسطي، واستعاض عنه بالعلة، وهذا يُعَدُّ تحوُّلاً في نظرته المنهجية، وتحوُّلاً للمنطق تجاه المفاهيم الأصولية.

وجعل للمنطق علاقة بالمسائل الفقهية والأصولية دون المسائل الاعتقادية، فلا تعلّق له بالعقيدة على وجه الإطلاق، يقول: «إن النظر في الفقهيات لا يباين النظرَ في العقليات، وفي ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مأخذ المقدمات فقط»[1].

تجاوزت منهجيةُ الغزالي تطعيمَ الألفاظ التي سار عليها في المعيار، إلى المزج الذي بلغ طوراً أحدث من خلال بُنية تركيبيَّة جديدة على صعيد المضمون والمصطلح والأبعاد.

اعتمد الغزالي في منهجه المنطقي الأصولي على:

أ ـ كتبه المنطقية.

ب ـ الفقه ومسائله.

ج ـ خصوصيَّة اللغة العربية.

قائلاً: «اعلم أن من طلب المعانيَ من الألفاظ، ضاع وهلك، كمن استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرَّر المعانِيَ أولاً في عقله بلا لفظ، ثُمَّ أتبَع المعانِيَ الألفاظَ فقد اهتدى...»[2].

وأصبحت المنهجية الغزالية المنطقيَّة واضحةَ المعالم تماماً في كتاب المستصفى وخصوصاً في مقدمة الكتاب، حيث دمج الغزالِيُّ القياسَ السلجستي بالاستدلال الأصولي تصريحاً وتحليلاً، وظهرَتْ سِمَةُ هذه المنهجية في العمل بالنظر العقليِّ جنباً إلى جنب مع التسليم الإيماني النقلي المطلق، فهو جمعٌ بين الرأي والسمع، وبين المنطق والأصول.

---

(١) الغزالي: معيار العلم ص ٢٧، و ص ١٨٤.

(٢) الغزالي: محك النظر ص١٠٨ ـ ١٠٩.

متبنّياً في ذلك منهجيةَ الجمع بين اتجاه الأصوليّين (الذين يُقِرُّون بالتحديد اللفظي، لأنهم ينطلقون من النص المجرَّد للمعاني) والمناطقة (الذين يصرّون على التحديد الماهويّ).

وذلك عن طريق التعريفات بالحدّ والرسم واللفظ معاً.

وبعد أن مرَّت هذه المنهجية بمراحلَ علميةٍ ذات نسق تنظيمي شَمِلَتْ بدايتُها مزجَ وتطعيم المنطق بالمعاني الإسلامية، ومن ثَمَّ مرَّتْ بعمليات التوفيق، إلى أن انتهت أخيراً بالتطويع والتبديل، وأصبح نِتَاجُها المنطقَ بحُلَّته الإسلامية وثوبه الجديد، خادماً للأصول، ومستنبطاً من القرآن[1].

وهكذا نهج الأصوليون والمتكلمون من بعده متأثرين بهذه المنهجية، واضعين للمنطق أبواباً وفصولاً في مقدمات كتبهم عرفت بـ(المقدمات الكلامية) أو (المقدمات الأصولية)، ملخصين فيها المنطق الأرسطي أو بعض مباحثه وخاصة فيما يتعلق بمباحث الألفاظ ، أما القياس الأصولي فبقي بعيداً وإلى حد كبير عن المنطق اليوناني الأرسطي .



(١) انظر: المنهجية المنطقية الأصولية عند الإمام الغزالي : الشّاهين ، ص ١٧٤ـ ١٨٧.

علاقة المنطق بالرياضيات (المنطق الرياضي)

إن الفكر الحديث يميل إلى تفسير الأشياء كميًّا عدديًّا، بينما الفكر القديم يفسرها كيفيًّا، ونجد أن الأعداد أخذت تدخل في معظم العلوم الحديثة .

وإذا نظرنا إلى العلاقة بين المنطق الصوري القديم والرياضيات نجدها علاقة قديمة تربطها الصورية والتجريد والرموز وما بينها من علاقات، كما تربطها الغاية، وهي: الربط أو إيجاد العلاقة الصحيحة بين الأشياء عن طريق عمليات فكرية بعيدة عن حقائق الأشياء في الخارج، أي أن الصلة بين الرياضة والمنطق صلة الرمز والصورة، وأصبحت الرياضيات في هذا العصر من أكثر العلوم مبالغةً في التجريد والصورية، ونشأ نتيجةً لذلك الاتجاهُ المنطقي الرمزي والرياضي .

وأصبح هذا المنطق الرياضي أو الرمزي جزءاً آخر من المنطق، بل هو منطق صوري بثوب جديد .

تطور المنطق في العصر الحديث بعد ركودٍ طويل، وأصبح أقربَ ما يكون إلى التحول أو التغير الكامل، ولاتصافه بصفات مماثلة للمباحث الرياضية عرف بصورته الجديدة باسم « المنطق الرياضي » أو « الاستدلالي الرمزي »، مع أنه صار أساساً لتطور الطرائق المستخدمة من أجل الحصول على كمٍّ هائل من المفاهيم والنظريات والأفكار [١].

حاول المنطق الرياضي التخلص من الألفاظ والاستغناءَ عنها بالرموز، ووضع لغة رمزية، وأضاف آفاقاً جديدة في الاستدلالات المنهجية، لذلك

---

(١) انظر : مقدمة للمنطق : الفرد تارسكي ، ص ٥٢ وما بعدها .

حاول الكثير من أتباعه توسيع مجالات استعمالاته حتى يصبح بذلك لغة العلوم كلها .

كما ظهرت اتجاهات وتيارات ومذاهب ذات فلسفات منطقية مختلفة تجاه المنطق الرياضي، من أهمها :

١ـ **المذهب الظاهري** : يدّعي هذا المذهب التشابه الظاهري بين المنطق والرياضة، فكلاهما رمزي وصوري .

٢ـ **مذهب جبر المنطق** : يذهب أصحاب هذا المذهب إلى أن المنطق يعدّ فرعاً من فروع الرياضة، وترجع نشأة هذا المذهب إلى الفيلسوف لينز، ثم تابع سيرته جوج بول (١٨١٥ ـ ١٨٦٤م) (١).

٣ـ **مذهب اللوجستيقا** : ظهر هذا المذهب تحت اسم النظرية اللوجستيقية، ويرى أصحابه فكرة رد الرياضيات البحتة إلى المنطق الصوري، وأنها جزء من المنطق العام وامتداد لمسائله (٢).

٤ـ **المذهب الأكسيوماتيكي** : يقوم هذا المذهب على أساس فكرة المسلّمات التي هي أساس كل من المنطق والرياضة، فكرة الصورية البحتة، واعتبارها أساس كل من الرياضة والمنطق (٣).



---

(١) يعتبر جورج بول أول رياضي يُكوّن فكرة دقيقة عن الحساب المنطقي الرياضي الرمزي ، وذلك من خلال كتاباته والتي من أهمها : « التحليل الرياضي المنطقي » ، « بحث في قوانين الفكر » .
انظر ترجمته في : فلسفة التحليل المعاصر : ماهر عبد القادر (جورج بول والاتجاه الحديث للمنطق) ، ص ٥٢ـ ٦٩ .

(٢) انظر : فريجه والاتجاه اللوجستيقي : فلسفة التحليل المعاصر : ماهر عبد القادر ، ص٨٠ ـ ٨٧ .

(٣) انظر : المنطق الحديث : محمد عزيز سالم ، ص ٥٤ ـ ٦٠ .

علاقة المنطق بالعلوم الإنسانية

علاقة المنطق بعلم الاجتماع
(المنطق الاجتماعي)

حاولت بعض العلوم أن تردّ المنطق إليها ، كما حاول المنطق أن يردّها إليه ، وكان نتاجُ ذلك قيامَ مذاهب واتجاهات ومدارس نشأت وقامت لتؤكد الصلة المتبادلة بين المنطق وتلك العلوم، ومن هذه العلوم :

(علم الاجتماع)

إن الإنسان كائن اجتماعي، وما علاقاته الاجتماعية إلا روابط بين العقول، تتمثل في العقل الجماعي وبمقتضاه تتحدد المبادئ والأسس التي تنظم سلوك الفرد .

فالواقع الاجتماعي يعتبر مصدراً أساسيًا للفكر، ولطرائق التفكير، وبناءً على ذلك فإننا إذا أردنا أن ندرس منهجاً معيّناً لفكرٍ ما يجب أن ندرس سلفاً البيئة الاجتماعية لذلك الفكر .

فالمجتمع هو الأساس في الأحكام المنطقية، فكل قواعد المنطق ترد إلى قوانين التطور الجمعي، وهذا ما نادى به أوجست كونت[١] باعتبار أن المنطق خاضع لعلم الاجتماع، وذلك من خلال محاولته في :

١ـ تحديد برنامج علم الاجتماع وطريقته .

٢ـ معالجة شتى مباحث وفروع هذا العلم معالجة جديدة [٢].

مثيراً بذلك مسألة المنهج في المنطق وفي علم الاجتماع، محاوِلاً أن يشرع لمناهج الفكر قانوناً عامًّا يفسر منطق الإنسان (أي : فكره أو عقله)، وأن ذلك

---

(١) فيلسوف فرنسي مؤسس المذهب الوضعي ، تربى على الدين الكاثوليكي (١٧٨٩/ ـ ١٨٥٧م) ، وتأثر بالفلسفة الوضعية التي ترفض الميتافيزيقيا؛ فلا تهتم بماهية الأشياء وأسبابها الأولى، وجاء التزامه بالفلسفة الوضعية ضمن نظام فلسفي منطقي خاص به، وكان أول من وضع اصطلاح علم الاجتماع وتميّز بنظرته إلى الإنسان من خلال النظرية التطورية المعروفة بقانون المراحل الثالث، من مؤلفاته: التقوم الوضعي، العقل الوضعي، المذهب الذاتي، الوضعية على طريقة السؤال الجواب، نظام السياسية الوضعية، دروس في الفلسفة الوضعية ، وغيرها .
اندريه كريسوك : تيارات الفكر الفلسفي ، ص ٣٣١ـ ٤١٨ ، روني ألفا : موسوعة أعلام الفلاسفة ، ٢: ٣٠١ ـ ٣٠٥ ، رونالد سترومبرج : تاريخ الفكر الأوربي ، ص ٣٧٢ ، وص ٧٥١ ، الموسوعة الفلسفة المختصرة ، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧ .

(٢) انظر : تيارات الفكر الفلسفي : أندريه كريسوك ، ص ٣٤٢ـ ٣٤٣ .

يتدرّج مع تدرج المجتمع وتطوره، وعليه جعل أوجست للمنطق الإنساني تاريخاً فكريًا، وللتاريخ منطقاً اجتماعيًا يسير في حلقات ويمر بأطوار[(١) (٢)].

ومعرفة الإنسان للأشياء تأتي عن طريق تفكيره وإدراكه وتفاعله مع الآخرين، وأنهم يفكرون بالتقدم بشكل عام، وهذا لا يكون إلا عن طريق استخدام الفكر ومن خلال مناهجَ فكريةٍ موضوعة، ومن خلال نظريات معرفية حديثة.

إن الفكر العقلاني يربط الأحداث على المستوى النظري لكي يصل إلى خلاصة ونظرة بشأن ارتباط بعضها ببعض من جهة، وبمحيطها معاً من جهة أخرى.

ولذلك نجد بعضاً من الأفعال الاجتماعية تمثّل التصرف العقلاني والمنطقي الذي يخضع لمجال التجربة والأقيسة الرياضية، بعيداً عن الدوافع والتبريرات والتجميلات والمثاليات.

وفي النهاية فإن علاقة علم الاجتماع التطبيقي (العملي) وعلم المنطق النظري يكونان معاً فكراً تجريديًا.

تم بحمد الله وتوفيقه

دار السعادة	كتبه
١٧ محرم الحرام ١٤٢٥هـ	خادم علم أصول الفقه
	د. شامل الشّاهين

---

(١) انظر المرجع السابق.

(٢) ذهب أنصار من يجعل المنطق من ضمن العلوم الاجتماعية (أمثال: دوركايم) إلى أن الصلة بينهما صلة تضمّن لا صلة علاقة، وهذا تجاوز ومبالغة، فعلم الاجتماع من العلوم الوضعية، والمنطق علم معياري.

الملاحق

الملحق الأول:

أوجه التشابه والاختلاف

بين المنطق القديم والمنطق الحديث

أ ـ التشابه والتوافق بين المنطق القديم والمنطق الجديد :

١ـ يهدفان إلى التجريد الفكري الخالص .

٢ـ بيان الصور الفكرية عارية من كل مادة وخالية من كل موضوع ذي قوام في خارج الذهن .

٣ـ شكليّان إلى أقصى حدّ .

٤ـ يستبعد ألفاظ اللغة .

٥ـ شمل المنطق الجديد كل أبحاث المنطق القديم، ولكن بطريقة أخرى أدق وأكثر تجريداً .

ب ـ مزايا وفروق المنطق القديم عن الجديد :

١ـ أنه مقصور على نوع واحد من أنواع الاستدلال، وهو القياس .

٢ـ أن الاستدلال القياسي فيه لا يصلح لاكتشاف الحقائق الجديدة، فهو منهج عرض للحقائق المعروفة، لا اكتشاف الحقائق المجهولة .

٣ـ أخطأ في تحليل الإضافات المنطقية .

٤ـ أخفق في وضع رموز موافقة للتعبير عن الإضافات المختلفة، كما أنه أخطأ في تحليل هذه الإضافات .

٥ـ اقتصر على وجود نسبة واحدة بين الموضوع والمحمول وهي: نسبة التضمن فقط .

٦ـ فكرته الأساسية هي: التصور .

٧ـ نقطة البدء فيه هي: التصور أو الحد .

٨ ـ أقل شكلية من المنطق الجديد .

٩ـ أهمل القضايا الشرطية .

١٠ـ مبادئه الثلاثة : الذاتية، التناقض، المرفوع، لا تتغير إلا في تصنيف الحدود .

١١ـ استطاع أن يكشف ويحلل مجموعة كبرى من القضايا والإضافات .

١٢ـ موضوعه: المبادئ التي تجري عليها العملية العقلية، أو الذهنية بوجه عام .

١٣ـ أداته الرموز الثابتة والمتغيرة .

ج ـ مزايا وفروق المنطق الجديد عن المنطق القديم :

١ـ أدى قصور المنطق القديم على نوع واحد من الاستدلال، وهو الاستدلال القياسي إلى ظهور وقيام منهج جديد هو المنهج الرياضي .

٢ـ اكتشف أنواعاً من الاستدلال غير القياسي .

٣ـ اكتشف وجود نسب أخرى بين الموضع والمحمول غير نسبة التضمن .

٤ـ عدّل النظر إلى التصور، فقال: إن التصوّر ليس أبسط عمليات الذهن، بل هو مركب مأخوذ من عملية أسبق منه وأبسط وأعم، وهي الحكم .

٥ ـ نقطة البدء هي: الحكم أو القضية، لا التصوّر أو الحد .

٦ـ أعم وأكثر شكليةً من المنطق القديم .

٧ـ استخدم الرموز في التعبير مستعيناً بأسلوب الرياضيات .

٨ـ الاستغناء عن اللغة وألفاظها والاستعاضة عنها بالرموز (المنطق الرمزي).

٩ـ موضوعه المبادئ التي تجري على أساسها العمليات الذهنية بوجه عام.

١٠ ـ غايته النظر في جميع الإضافات التي يمكن أن توجد في القضايا .

١١ـ المنطق الجديد يتكون من المنطق القديم (منطق أرسطو)، والمنطق الرمزي (المنطق الرياضي).

١٢ـ كل نظرية في المنطق الرياضي تقوم على الاستدلال.

١٣ـ أدخل المنطق الجديد نتائج المنطق الرمزي قدر المستطاع في المنطق الأرسطوطاليسي .

١٤ـ بلغ من الدقة ما لا نجده في المنطق القديم، فوسائل التعبير أكمل بكثير وأدق .

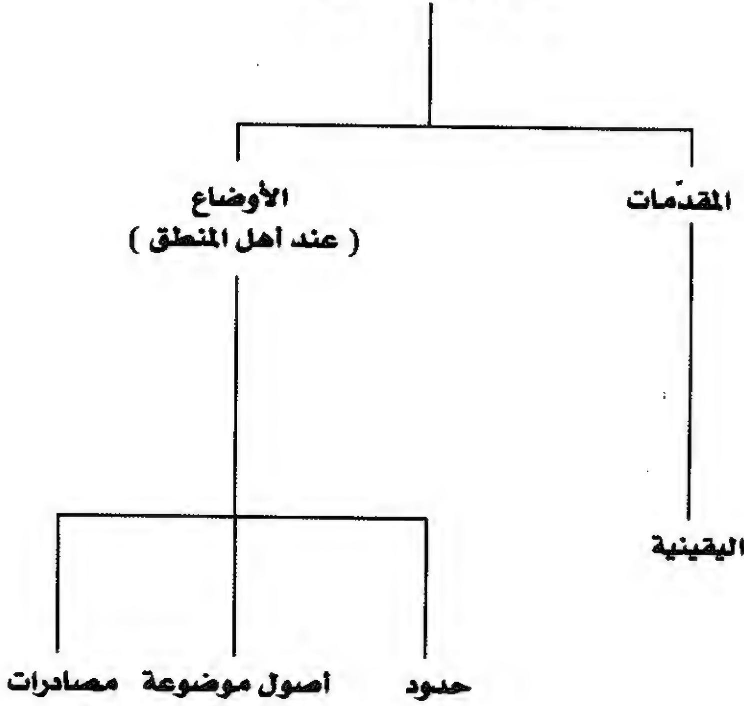
١٥ـ يرى المنطق الجديد أن الكم متعلق بالمحمول .



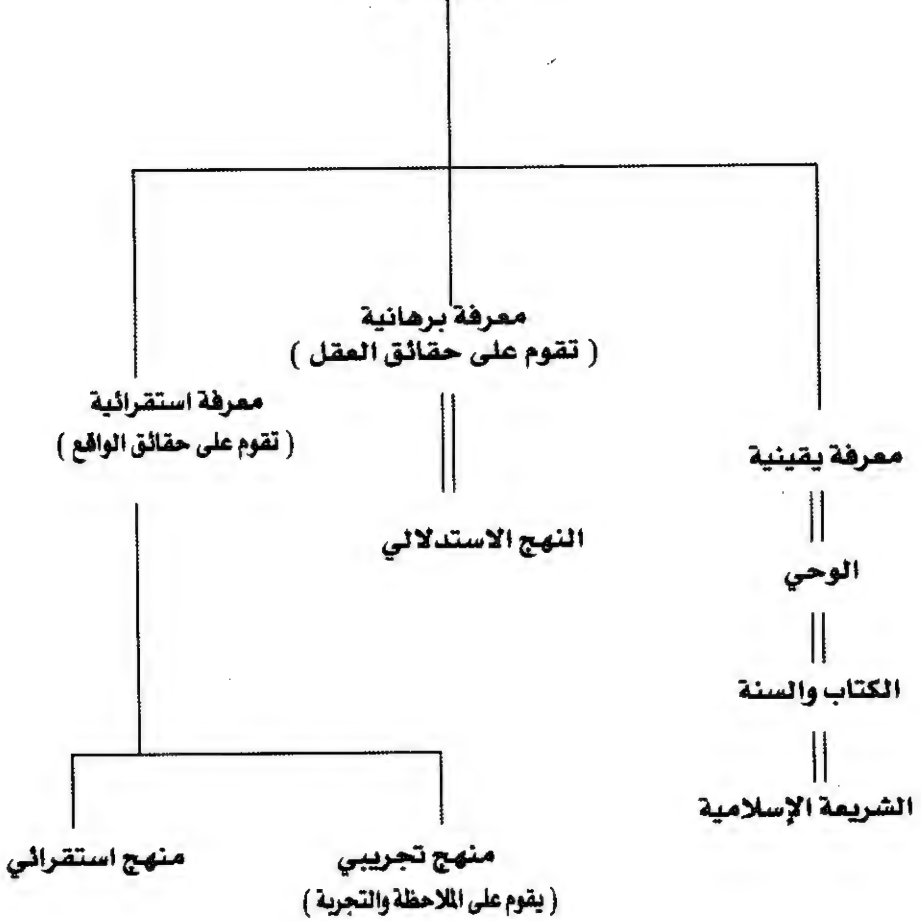
الملحق الثاني

جداول علمية مختارة

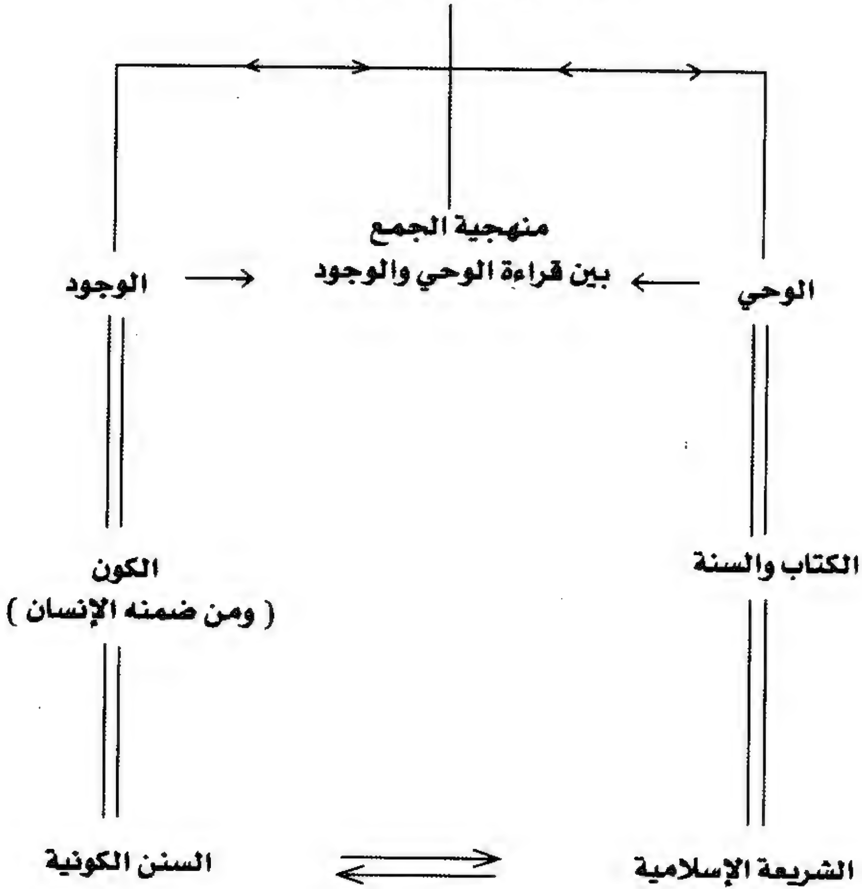
في علم المنطق


مبادئ التعليم
الأوضاع
(عند أهل المنطق)
المقدّمات
اليقينية
مصادرات
أصول موضوعة
حدود

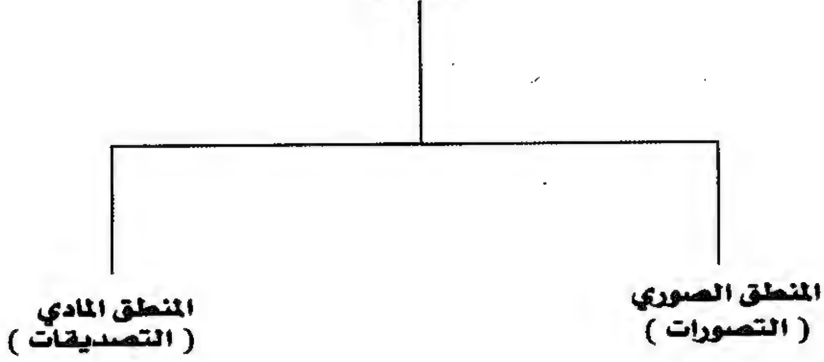
(١)


المعرفة
معرفة برهانية
(تقوم على حقائق العقل)
معرفة استقرائية
(تقوم على حقائق الواقع)
معرفة يقينية
النهج الاستدلالي
الوحي
الكتاب والسنة
الشريعة الإسلامية
منهج استقرائي
منهج تجريبي
(يقوم على الملاحظة والتجربة)

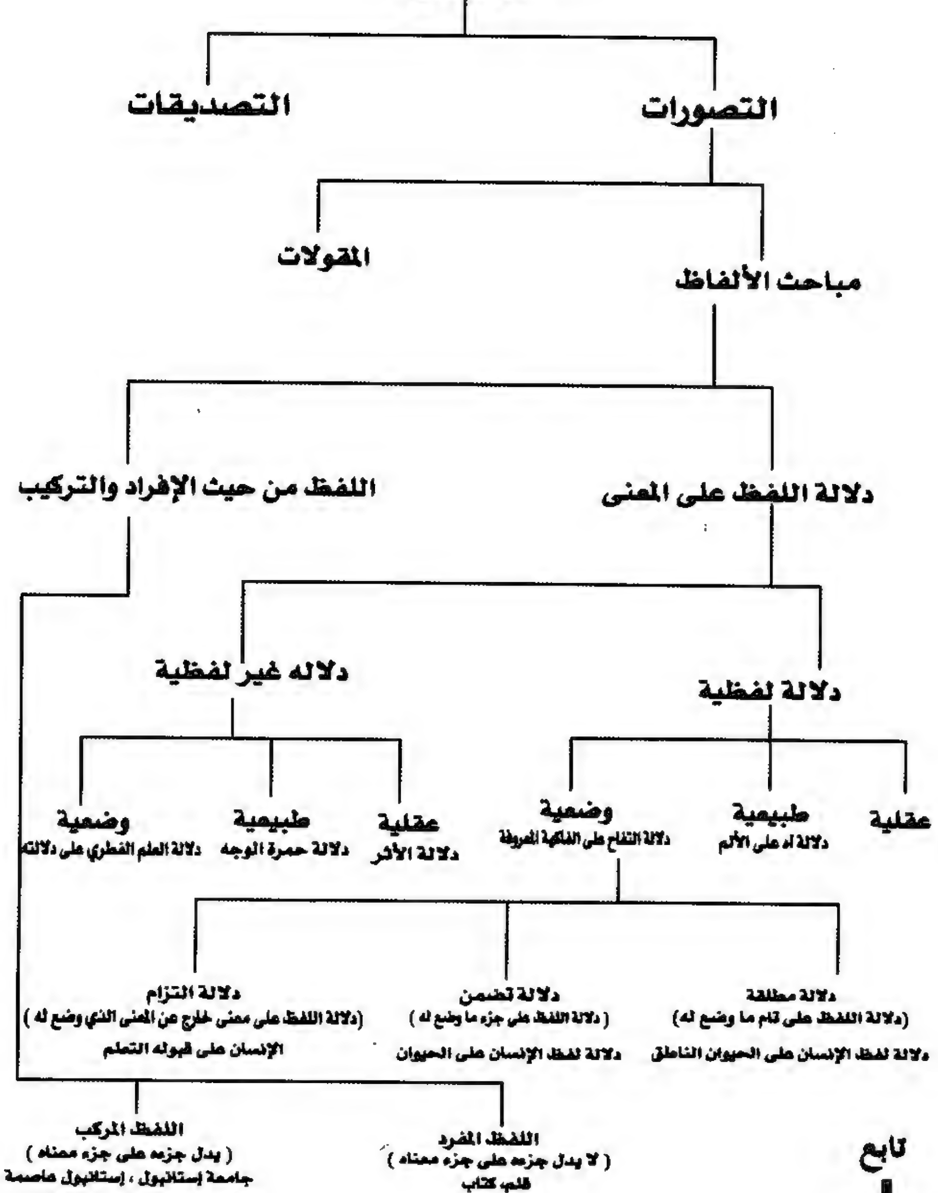
(٢)


المعرفة الإسلامية
منهجية الجمع
بين قراءة الوحي والوجود
الوحي
الوجود
الكتاب والسنة
الكون
(ومن ضمنه الإنسان)
الشريعة الإسلامية
السنن الكونية

(٣)

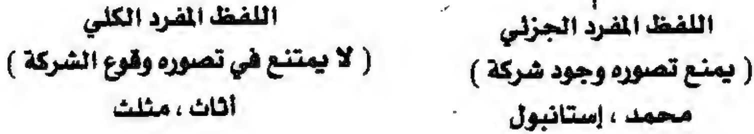


(٤)


المنطق
التصورات
التصديقات
مباحث الألفاظ
المقولات
دلالة اللفظ على المعنى
اللفظ من حيث الإفراد والتركيب
دلالة لفظية
دلاله غير لفظية
عقلية
طبيعية
دلالة اه على الألم
وضعية
دلالة التفاح على الفاكهة المعروفة
عقلية
دلالة الأثر
طبيعية
دلالة حمرة الوجه
وضعية
دلالة العلم الفطري على دلالته
دلالة مطابقة
(دلالة اللفظ على تام ما وضع له)
دلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق
دلالة تضمن
(دلالة اللفظ على جزء ما وضع له)
دلالة لفظ الإنسان على الحيوان
دلالة التزام
(دلالة اللفظ على معنى خارج عن المعنى الذي وضع له)
الإنسان على قبوله التعلم
اللفظ المفرد
(لا يدل جزءه على جزء معناه)
قلم، كتاب
اللفظ المركب
(يدل جزءه على جزء معناه)
جامعة إستانبول ، إستانبول عاصمة
تابع

(٥)

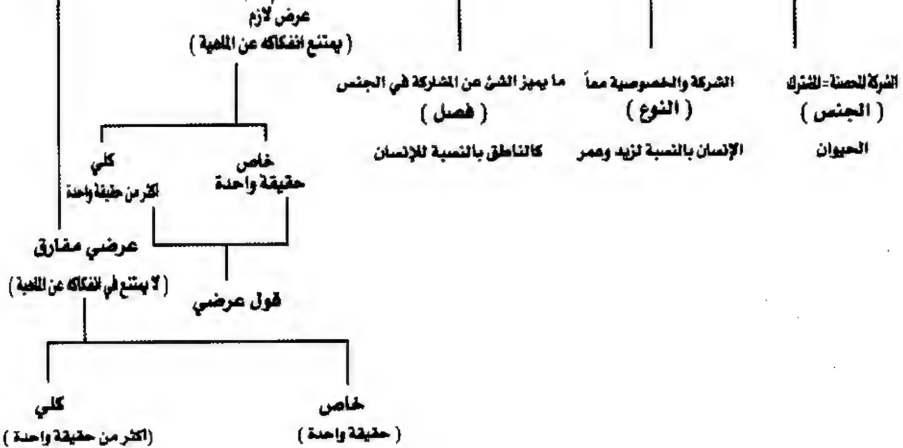
اللفظ المفرد

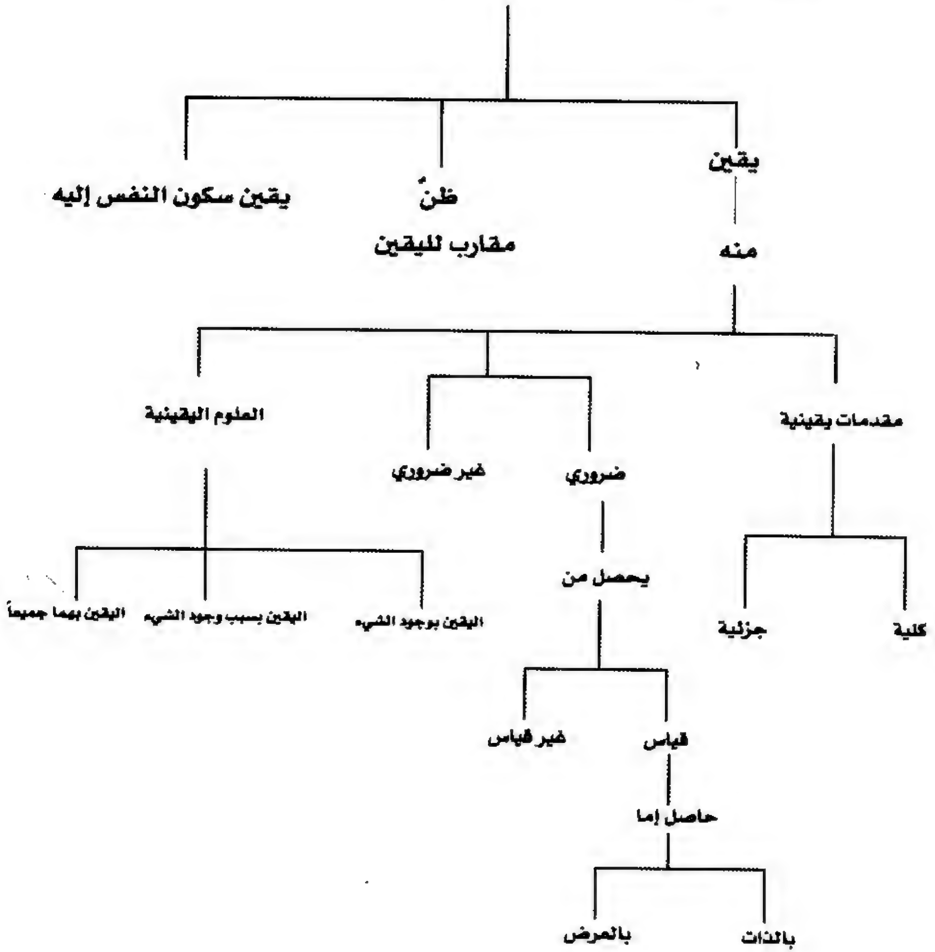




الناطق

الماشي

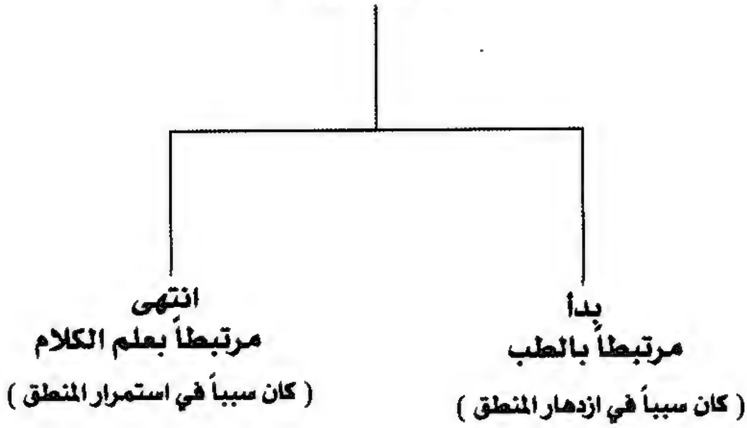



المنطق
التصورات
التصديق
يقين
منه
ظنّ
مقارب لليقين
يقين سكون النفس إليه
مقدمات يقينية
كلية
جزئية
ضروري
يحصل من
قياس
حاصل إما
بالذات
بالعرض
غير قياس
غير ضروري
العلوم اليقينية
اليقين بوجود الشيء
اليقين بسبب وجود الشيء
اليقين بهما جميعاً

(٧)

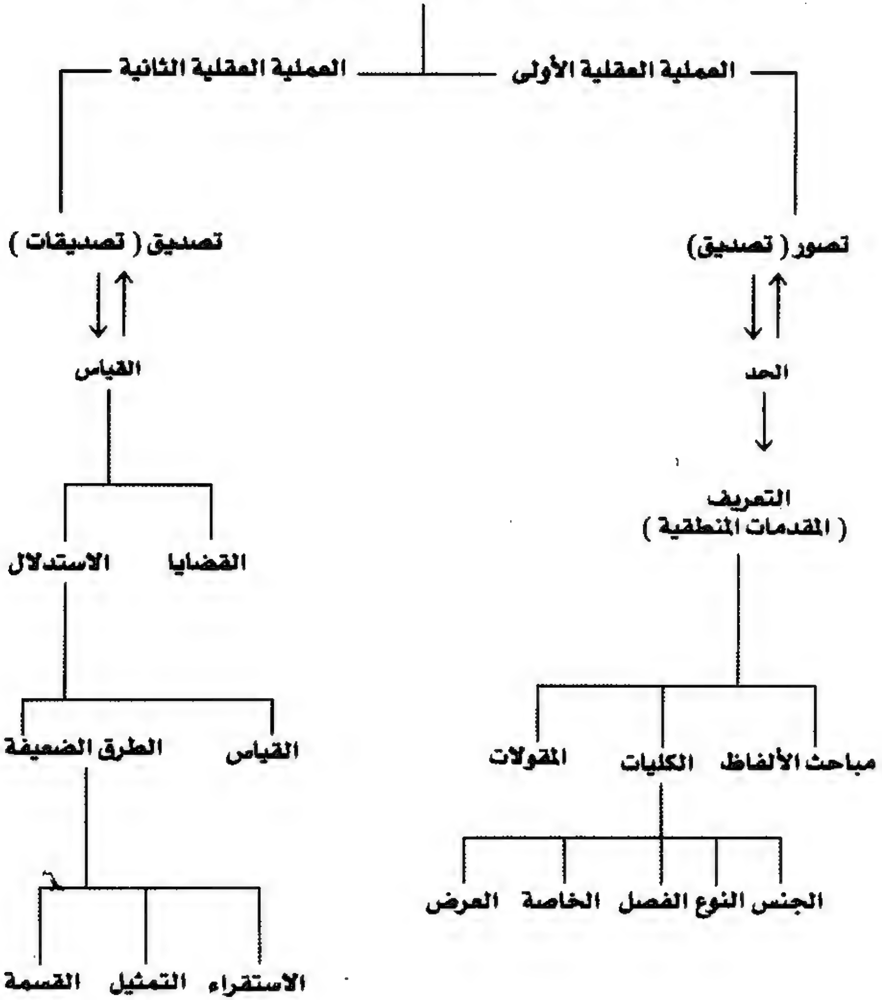
المنطق العربي

(البداية والنهاية)

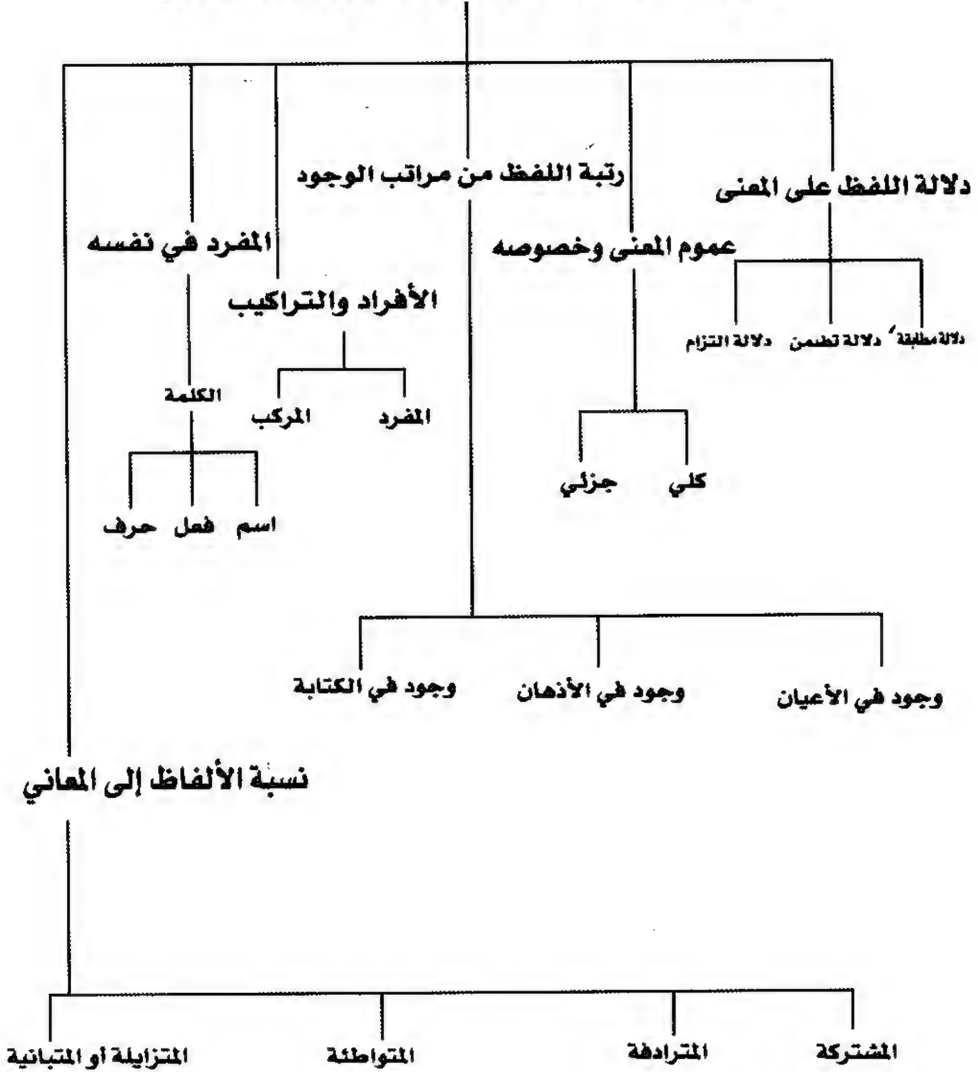


(٨)

تقسيم الشراح الإسلاميون للمنطق



(٩)

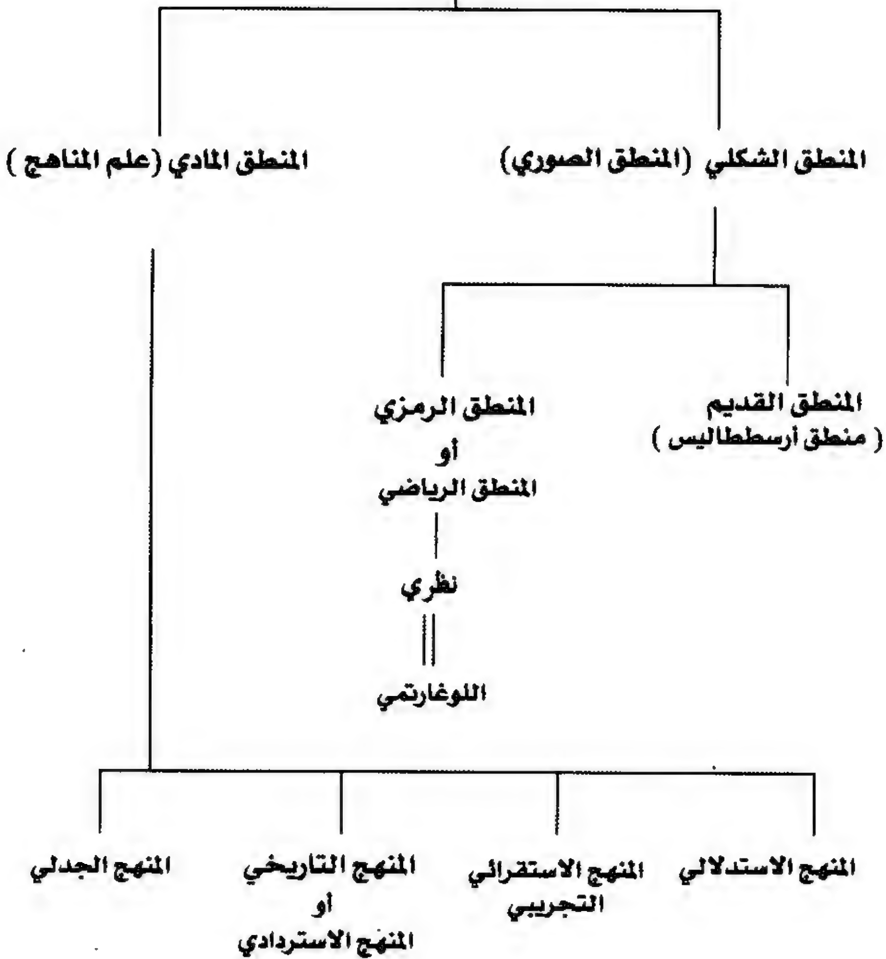


أنواع الألفاظ عند المناطقة العرب والمسلمين
دلالة اللفظ على المعنى
رتبة اللفظ من مراتب الوجود
عموم المعنى وخصوصه
المفرد في نفسه
الأفراد والتراكيب
دلالة مطابقة
دلالة تضمن
دلالة التزام
المفرد
المركب
الكلمة
اسم
فعل
حرف
كلي
جزئي
وجود في الأعيان
وجود في الأذهان
وجود في الكتابة
نسبة الألفاظ إلى المعاني
المشتركة
المترادفة
المتواطئة
المتزايلة أو المتباينة

(١٠)

المنطق الحديث

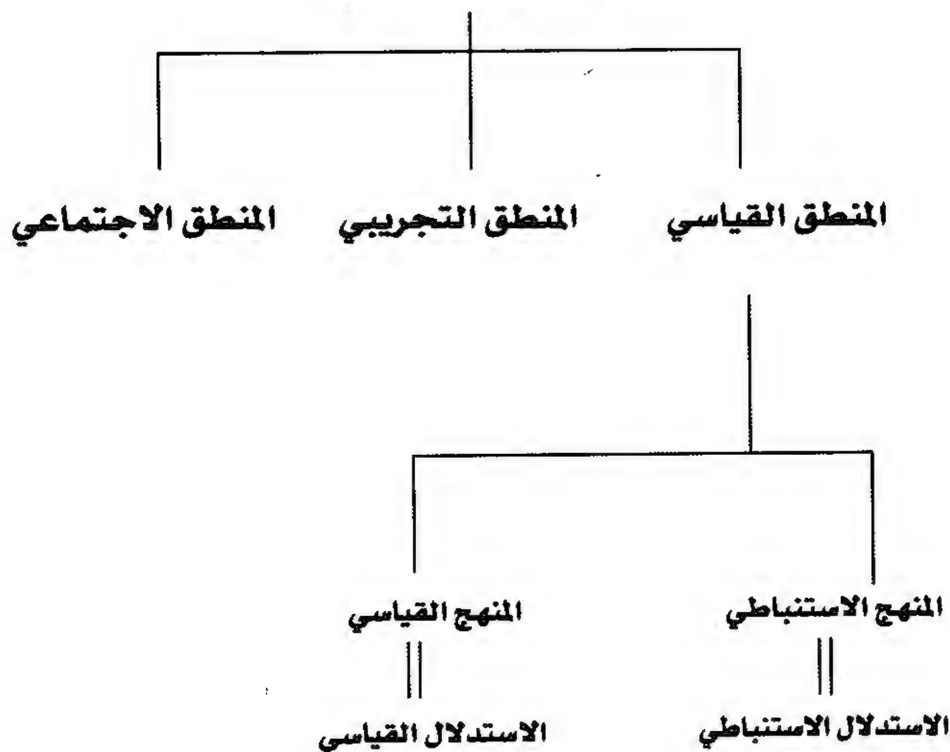
(التقسيم الأول)



(١١)

المنطق الحديث

(التقسيم الثاني)



(١٢)

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- أبو حامد الغزالي دراسة في فكره وعصره (ندوة). إعداد: كلية الآداب والعلوم الإنسانية. ط١ ـ الرباط: جامعة محمد الخامس، ١٩٨٨م.
- الاجتهاد الفقهي (ندوة). إعداد: كلية الآداب والعلوم الإنسانية. ط١ ـ الرباط: جامعة محمد الخامس، ١٩٩٦م.
- الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام. د. مهدي فضل الله. ط١ ـ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧م.
- إحصاء العلوم. الفارابي، أبو النصر محمد بن محمد بن طرفان، ت٣٣٩هـ. تحقيق: عثمان محمد أمين. ط١ ـ القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣١م.
- الإحكام في أصول الأحكام. الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد التغلبي، ت٦٣١هـ. تحقيق: د. سيد الجميلي. ط١ ـ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤م.
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي، ٦٤٦هـ. ط١ ـ بيروت: دار الآثار للطباعة، د.ت.
- آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق. د. مهدي فضل الله. ط١ ـ بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الصنعاني، ت١٢٢٥هـ. تحقيق: أبو مصعب محمد بن سعيد البكري. ط١ ـ بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٣م.
- الأساليب المعرفية (بين النظرية والبحث). حمدي علي الفرماوي . ط١ـ القاهرة : مطبعة الأنجلو المصرية، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م .
- الاستقراء والحدث في البحث العلمي. بيتر مدور. ترجمة: محمد شيا. ط١ ـ لندن: مركز البحث العلمي، ١٩٧٢م.
- أسس التفكير السليم ومناهجه في الكتاب والسنة. د. كوكب عامر. ط١ ـ القاهرة:مكتبة النهضة المصرية،١٩٩٣م.
- أسس المنطق الرمزي، عزمي إسلام ، ط١ـ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠م.
- أسس المنطق الرمزي المعاصر. د. نجيب الحصادي. ط١ ـ بيروت: دار النهضة، ١٩٩٣م.
- الأسس المنطقية للاستقراء. محمد باقر الصدر. ط٢ ـ بيروت: دار المعارف، ١٩٧٧م.
- أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي. يوسف محمود محمد. ط١ ـ الدوحة: دار الحكمة، ١٩٩٣م.
- الإشارات والتنبيهات. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله البلخي البخاري، ت٤٢٨هـ. تحقيق: سليمان دنيا. ط٣ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣م.
- الأصول الإسلامية : منهجها وأبعادها. د. رفيق العجم. ط١ ـ بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.
- أصول الرياضيات . برتراند رسل . ترجمة : محمد مرسي أحمد، وأحمد الأهواني . ط١ ـ القاهرة : مطبعة دار المعارف، ١٩٥٨/ ١٩٦٤م .
- أصول المنطق الرياضي . محمد ثابت الفندي . ط١ـ بيروت : المؤلف، ١٩٧٢م .

* **الأعلام**. خير الدين الزركلي. ط٥ـ بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م.
* **الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل**. د. محمد إبراهيم الفيومي. ط١ـ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية،١٩٧٦م.
* **إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق** . أحمد الدمنهوري . القاهرة : مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م .
* **بحوث ودراسات فلسفية**. د. سعيد مراد. ط١ـ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠م.
* **بحوث ومقارنات في تاريخ العلم والفلسفة**. عمر فروخ. ط١ـ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦م.
* **البصائر النصيرية**. الساوي، زين الدين عمر بن سهلان، ت: نحو ٤٥٠هـ. تعليق: محمد عبده، عمر الخشاب. ط١ـ القاهرة: د.ن، ١٨٩٧م.
* **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**. د. محمد يوسف موسى. ط٢ـ بيروت: مكتبة العصر الحديث، ١٩٨٨م.
* **تاريخ العلم**. جورج سارتون. ط١ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٩١م.
* **تاريخ العلم والأنسية الجديدة**. جورج سارتون. ط١ـ القاهرة: مؤسسة فاردلين، ١٩٦١م.
* **تاريخ الفكر الأوربي الحديث (١٦٠١ ـ ١٩٧٧م)** . رونالد أسترومبرج. ترجمة: أحمد الشيباني. ط٣ـ القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩٤م.
* **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**. د. محمد علي أبو ريان.
* **تاريخ القرن العشرين** . بيرونوفن . ط١ـ دمشق : دار الفكر، بيروت : دار الفكر المعاصر، ١٤٠٠هـ / ١٩٨١م . ط١ـ القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٠م.
* **تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب**. محمد لطفي جمعة. ط١ـ القاهرة: د. ن، ١٩٢٧م.
* **تاريخ الفلسفة الإسلامية في الشرق**. د. محمد إبراهيم فيومي. ط١ـ القاهرة: دار الثقافة والنشر، ١٩٩١م.
* **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. ت. ج. ديبور. ،ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. ،ط٣ـ بيروت: دار النهضة، ١٩٥٤م.
* **تاريخ القرن السابع عشر في أوربا** . نور الدين حاطوم . ط١ ـ دمشق : دار الفكر، ١٤٠٦هـ / ١٩٩٥م .
* **تاريخ القرن العشرين** . بيرونوفن. ط١ـ دمشق: دار الفكر، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٠٠هـ/١٩٨١م.
* **تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب** . عبد المتعال الصعيدي . ط١ ـ القاهرة : المطبعة النموذجية، د . ت .
* **تسهيل المنطق** . عبد الكريم مراد الأثري . ط١ ـ المدينة المنورة : المؤلف، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢م.
* **تطور المنطق العربي**. نيقولا ريشر. ط١ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥م.
* **تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس** . أبو الفرج بن الطيب، ت ٤٣٥هـ. ط١ـ بيروت : دار الشرق، المكتبة الشرقية. د.ت.
* **التفكير الفلسفي في الإسلام**. د. سليمان دنيا. ط١ـ القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧م.
* **التقريب لحد المنطق**. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري الأندلسي، ت٤٥٦هـ. تحقيق: إحسان عباس. ط١ـ بيروت: دار الأندلس، ١٩٥٩م.

* **التقريب والإرشاد**. الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، ت٤٠٣هـ. تحقيق وتعليق: عبد الحميد أبو زنيد. ط١ـ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.
* **التمهيد في تاريخ الفلسفة**. مصطفى عبد الرزاق. ط٣ـ القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت.
* **تهافت الفلاسفة**. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. تحقيق: د. جي آر جهامي. ط١ـ بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م.
* **تهافت الفلاسفة**. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. شرح وتعليق: علي أبو ملحم. ط١ـ بيروت: مكتبة الهلال، ١٩٩٤م.
* **تهذيب المنطق والتفكير العلمي**. محمد عبد العزيز البهنسي. ط١ـ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧م / ١٤٠٧هـ.
* **تيارات الفكر الفلسفي في القرون الوسطى حتى العصر الحديث** . أندريه كريسّون. ترجمة : نهاد رضا . ط١ : بيروت : منشورات عويدات، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م .
* **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية** . لويس عوض . ط١ـ القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .
* **جامع العلوم = دستور العلماء**.القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري.ط١ـ حيد آباد:د.ن،١٣٢٩هـ.
* **حاشية الباجوري على السلم في علم المطق** . إبراهيم الباجوري . القاهرة : مكتبة محمد علي صبيح، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٦م .
* **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**. البطليوسي، محمد بن عبد الله بن محمد بن السيد الأندلسي، ت٥٢١هـ. ،ط١ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
* **خريف الفكر اليوناني**. د. عبد الرحمن بدوي. ط٢ـ القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٤٦م.
* **درء تعارض العقل والنقل**. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، ت٧٢٨هـ. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. ط١ـ الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٧٩م.
* **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية**. د. عبده الشمالي. ط٥ـ بيروت: دار صادر، ١٩٧٩م.
* **دراسات في تاريخ المنطق العربي**. نيقولا ريشر. ط١ـ القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٢م.
* **دراسات في الفلسفة العامة**. د.محمد علي أبو ريان،علي حنفي محمود.ط١ـ الإسكندرية:دار المعرفة،١٩٨٥م.
* **دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام**. د. إبراهيم محمد صقر. ط١ـ مصر: الفيوم، مكتبة أم القرى،١٩٩٤م.
* **دلالة الألفاظ**. د. إبراهيم أنيس. ط٦ـ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩١م.
* **الدين والعلوم العقلية**. عبد الباري الندوي. ط٢ـ بيروت: دار ابن حزم، ١٩٨٨م.
* **الرد على المنطقيين**. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، ت٧٢٨هـ. تقديم وتعليق: رفيق العجم. ط١ـ بيروت: دار الفكر اللبناني، د. ت.
* **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية**. دراسة وتحقيق: د. سحبان خليفات. ط١ـ عمان: منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٨٨م.
* **رسائل التنبيه على سبيل السعادة**. الفارابي، أبو النصر، محمد بن محمد بن طرفان، ت٣٣٩هـ. تحقيق: د. سحبان خليفات. ط١ـ عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٧م.

* رسائل فلسفية (للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي). تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي. ط٣ـ بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣م.
* رسالة منطقية فلسفية. لودفيج فتجشتين. ترجمة: د. عزمي إسلام. مراجعة: د. زكي نجيب محمود. ط١ ـ القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨م .
* رسائل منطقية في الحدود والرسوم. د. عبد الأمير الأعسم. ط١ـ بيروت: دار المناهل، ١٩٩٣م.
* سبل الاستنباط من الكتاب والسنّة. د. محمود توفيق، ومحمد سعد. ط١ ـ القاهرة: مطبعة الأمانة، ١٩٩٢م.
* سلم العلوم. البهاري محب الله بن عبد الشكور البهاري، ت ١١١٩هـ . ط١ ـ لاهور [باكستان] مطبعة الرفاه، ١٣٠٩هـ .
* سير أعلام النبلاء. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ت٧٤٨هـ. ط١ـ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م.
* شرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق للتفتازاني . عبد الله بن فضل الخبيصي . ط٤ ـ القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م .
* شرح عيون الحكمة . الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، ت ٦٠٦ هـ . تحقيق : أحمد حجازي السقا . ط١ . ـ القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .
* شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. تحقيق: حمد الكبيسي. ط١ ـ بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٠م.
* صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، ت٩١١هـ. تعليق: علي سامي نشار. ط١ ـ بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
* الضروري في أصول الفقه. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الحفيد، ت٥٩٥هـ. ط١ـ بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤م.
* ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. عبد الرحمن حبنكة الميداني. ط٢ ـ دمشق: دار القلم، ١٩٨١م.
* طبقات الأمم. الصاعدي، أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن التغلبي، ت٤٦٢هـ. ، تحقيق: لويس شيخو. ط١ ـ بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢م.
* طبقات الشافعية. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافي بن علي، ت ٧٧١هـ. تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو. ط١ ـ القاهرة: دار إحياء الكتاب العربي، د. ت.
* عصر النهضة والعالم الحديث، جلال يحيى. ط١ ـ القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
* العقل الفلسفي في الإسلام. د. سعيد مراد. ط١ ـ القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٩٣م.
* علم اجتماع المعرفة . معن خليل عمر . ط١ـ أربد [الأردن] : دار الأمل، ١٤١٢هـ / ١٩٩٣م .
* علم الدلالة. د. أحمد مختار عمر. ط١ ـ القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٣م.
* علم الطبيعي ومنهجه. د. عبد المنعم محمد حسين. ط١ ـ القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٩٠م.
* الغزالي. د. مصطفى غالب. ط١ ـ بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.
* الغزالي بين الدين والفلسفة . د. عبد الحميد خطاب. ط. ـ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦م.

* **فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد** . ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزادي، ت ٦٤٣ هـ . ط١ـ إستانبول : المكتبة الإسلامية، د .ت .
* **فصل المقال**. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي المالكي، ت٥٩٥هـ. تعليق: البرت نصري نادر. ط٦ـ بيروت: دار المشرق، ١٩٩١م.
* **فصل المقال**. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي المالكي، ت٥٩٥هـ. تحقيق: محمد عمارة. ط٢ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣م.
* **الفصول في الأصول**. الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، ت٣٧٠هـ. دراسة وتحقيق: د. عجيل النشمي. ط٢ـ الكويت: وزارة الأوقاف للشؤون الإسلامية، ١٩٩٤م.
* **الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية**. د. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان. ط٢ـ جدة، دار الشروق، ١٨٨٤م.
* **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام** . ناجي التكريتي . ط١ ـ بغداد : وزارة الثقافة والأعلام، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م .
* **فلسفة التحليل المعاصر**. ماهر عبد القادر محمد علي. ط١ـ بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
* **فلسفة التاريخ النقدي: بحث في النظرية الألمانية للتاريخ**. ريمون آرون. ط١ ـ دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٩م .
* **فلسفة العلوم المنطق الاستقرائي**. ماهر عبد القادر محمد علي. ط١ـ بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م.
* **فلسفة الكندي**. د. حسام محيي الدين الآلوسي. ط١ـ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤م.
* **الفلسفة المعاصرة في أوربا**. أ.م. بوشنسكي. ترجمة: د. عزت قوني. ط١ـ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة؛ ١٦٥)، ١٩٩٢م.
* **في الفلسفة الإسلامية**. د. إبراهيم مدكور. ط٢ـ القاهرة: مكتبة الدراسات الفلسفية، ١٩٨٣م.
* **في النفس لأرسطوطاليس**، عبد الرحمن بدوي. ط١ ـ الكويت: وكالة المطبوعات، د. ت.
* **القسطاس المستقيم**. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. تحقيق: د. فكتور شلحت. ط٣ـ بيروت: دار المشرق، ١٩٩١م.
* **القسطاس المستقيم**. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. صححه: مصطفى قباني الدمشقي. ط١ـ القاهرة: مطبعة الترقي، ١٩٠٠م.
* **قصة الفلسفة**. ولي ديورانت. ترجمة: فتح الله محمد المشعشع. ط٦ـ القاهرة: دار المعارف، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
* **قياس الأصوليِّين بين المثبتين والنافين**. د. محمد محمد عبد اللطيف جمال الدين. ط١ـ القاهرة: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٥م.
* **القياس حقيقته وحجيته**. مصطفى جمال الدين. ط١ـ بغداد، جامعة بغداد، ١٩٧٢م.
* **قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر**. حسن حنفي. ط٣ـ القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
* **الكامل في التاريخ**. ابن الأثير، علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد، ت ٦٣٠هـ. ط٥ـ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م.
* **كتاب الإعلام بمناقب الأعلام**. أبو الحسن العامري. ط١ـ الرياض: دار الأصالة للثقافة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
* **كتاب البرهان في أصول الفقه**. الجويني، عبد الملك بن عبد الله يوسف بن محمد، ت ٤٧٨هـ. تحقيق وتقديم: عبد العظيم الديب. ط١ـ قطر: طبع بنفقة الشيخ خليفة آل حمد الثاني، ١٩٩٣م.

* كتاب التنبيه على سبيل السعادة. الفارابي، أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان، ت٣٣٩هـ. تحقيق وتعليق: د. جعفر آل ياسين. ط١ـ بيروت: دار المناهل، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
* كتاب الفرائد في بيان أقسام الدليل والبرهان « باللغة العثمانية » . أبو الفضل محمد بن رضا الجرفادقاني . ط١ـ القاهرة : المؤلف، المطبعة الهندية، ١٣١٥هـ .
* كشاف اصطلاحات الفنون. محمد علي بن علي الفاروقي التهانوي. ط١ـ كلكته [الهند]: د. ن، ١٨٦٢م.
* كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. كاتب جلبي (حاجي خليفة)، مصطفى بن عبد الله، ت١٠٦٧هـ. ط١ـ إستانبول: د.ن، ١٩٤١م.
* لمع الفوائد في جمع تعريفات العلوم والقواعد. محمد فوزي أفندي. ط١ـ إستانبول: د.ن.ت.
* مؤلفات الغزالي. د. عبد الرحمن بدوي. ط١ـ القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون، ١٩٦١م.
* مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية . ط١ ـ المملكة العربية السعودية : إشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين، د،ت.
* ـ مجموع المتون الكبير المشتمل على ٦٣ متناً . ط١ ـ القاهرة : مطبعة محمد علي صبيح، ١٣٤٦هـ .
* مختصر كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية . محمد بن محمد شتا . ط١ـ الرياض : دار المعراج الدولية للنشر، ١٤١٣هـ / ١٩٩٤م .
* المدخل في دراسة الجماعات الاجتماعية . غريب محمد سيد أحمد . ط١ـ الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .
* مذكرة المنطق. علي فرغلي، وعبد المقصود حامد . ط١ـ القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
* المستصفى في علم الأصول. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. ط١ـ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.
* المستصفى في علم الأصول. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. دراسة وتحقيق: محمد بن زهير حافظ. ط١ـ المدينة المنورة: المؤلف، ١٩٨٣م.
* المستصفى في علم الأصول. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. صححه: محمد عبد السلام عبد الشافعي. ط١ـ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.
* مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي. د. علي عبد الرحمن بن زيد الزنيدي. ط٢ـ الرياض: مكتبة المؤيد، ١٩٩٢م.
* معجم الأعلام. بسام عبد الوهاب الجابي. ط١ـ قبرص: الجفان والجابي للطباعة والنشر، ١٩٨٧م.
* المعجم الفلسفي. د. جميل صليبا. ط١ـ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
* المعجم الفلسفي. د. عبد المنعم الخفاجي. ط١ـ القاهرة: الدار الشرقية، ١٩٩٠م.
* المعجم الفلسفي. مجمع اللغة العربية، ط١ـ القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٨٣م.
* معجم المؤلفين. عمر رضا كحالة. ط٢ـ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٦م.
* المعرفة والنفس والألوهية في الفلسفة الإسلامية. محمد رضا اللواتي. ط١ـ بيروت: دار الساقي، ١٤١٣هـ/١٩٩٤م.
* معيار العلم في المنطق. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. شرح: أحمد شمس الدين. ط١ـ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.

* **معيار العلم**. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. تحقيق: د. سليمان دنيا. ط١ـ القاهرة: دار المعارف، د.ت.
* **معيار العلم في فن المنطق**. ،الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. تعليق وشرح: علي بو ملحم. ط١ـ بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣م.
* **مفاتيح العلوم**. محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي. تحقيق: إبراهيم الأبياري. ط٢ـ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٩م.
* **مفاتيح العلوم**. محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي. ط١ـ بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
* **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**. مصطفى الطبطبائي. ط١ـ بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٠م.
* **مفهوم العقل في الفكر الفلسفي**. إبراهيم مصطفى إبراهيم. ط١ـ بيروت: دار النهضة، ١٩٩٣م.
* **المقابسات**. أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن علي بن العباس، ت نحو ٤٠٠هـ. ط١ـ القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٢٩م.
* **المقدمات التاريخية للعلم الحديث** . (من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة) . توماس جولدشتاين ،ط١ـ الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: كتاب عالم المعرفة، رقم ٢٩٦، ٢٠٠٣م .
* **مقدمة ابن خلدون**. ابن خلدون، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد التونسي، ت٨٠٨هـ. ط١ـ بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
* **مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الاستدلالية**. الفرد تارسكي. ترجمة: عزمي إسلام. ط١ـ القاهرة: الهيئة المصرية، ١٩٧٠م.
* **مقدمة موجزة في علم أصول الفقه** . شامل الشّاهين . ط١ ـ دمشق : دار غار حراء، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م .
* **ملاحظات على المدرسة الفلسفية في الإسلام**. د.محمد إبراهيم فيومي.ط١ـ القاهرة:مكتبة الأنجلو،١٩٧٩م.
* **الملل والنحل**. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أحمد، ت٥٤٨هـ. ط١ـ بيروت: دار المعرفة،١٩٨٦م.
* **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**. د. علي سامي النشار. ط٣ـ بيروت: النهضة، ١٩٨٤م.
* **المنخول من تعليقات الأصول**. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. تحقيق: محمد حسن هيتو. ط٢ـ دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠م.
* **المنطق**. محمد رضا المظفر. ط٣ـ النجف: مطبعة النعمان، ١٩٦٨م.
* **المنطق** . ويسلي سامون . ترجمة : جلال موسى . ط١ـ بيروت : دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م .
* **المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه**. محمد تقي مدرسي. ط٢ـ بيروت: دار الجيل، ١٩٨١م.
* **المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج**. د. محمد عزيز نظمي سالم. ط١ـ الاسكندرية، مؤسسة الشباب، ١٩٩٢م.
* **المنطق الصُّوري** . يوسف محمود . ط١ـ الدوحة : دار الحكمة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م .
* **المنطق عند الغزالي**. د. رفيق العجم. ط١ـ بيروت: دار المشرق، ١٩٨٩م.

* المنطق المفيد . محمد عبد العزيز البهنسي ،ط١ـ القاهرة : المؤلف، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م .
* المنطق وأشكاله . د. محمد عزيز نظمي سالم. ط١ ـ الإسكندرية: مؤسسة الشباب، د.ت.
* المنطق وطرائق العلم العامة. د. جميل صليبا، د. كامل عياد. ط١ ـ دمشق: مكتبة العلوم والآداب، ١٩٤٨م.
* المنطق وفلسفة العلوم. بول موي، ترجمة: فؤاد زكريا. ط١ـ القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، د.ت .
* المنقذ من الضلال. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، ت٥٠٥هـ. تحقيق: سميح أبو دغيم. ط١ ـ بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م.
* منهاج الوصول إلى علم الأصول. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، ت ٦٨٥هـ. تحقيق: سليم شبعانية. ط١ ـ دمشق: دار دانيا للطباعة، ١٩٨٩م.
* المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت. د. محمود حمدي زقزوق. ط٢ ـ القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٨١م.
* المنهجية المنطقية الأصولية عند الإمام الغزالي. شامل الشّاهين. ط١ـ حلب دار الملتقى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
* موجز تاريخ العالم . هـ . ح . ويلز . ترجمة : عبد العزيز جاويد، محمد مأمون نجا . ط١ـ القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، د . ت .
* موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب. روني إيلي ألفا. ط١ ـ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.
* الموسوعة الفلسفية العربية. إعداد معهد الإنماء العربي ،ط١ ـ بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م.
* الموسوعة الفلسفية المختصرة (الإنجليزية). ترجمة: فؤاد كامل، وآخرين. ط١ ـ بيروت: دار القلم، د.ت.
* نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. علي سامي النشار. ط٧ ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧م.
* نظرة المعرفة عند أرسطو. مصطفى النشار . ط٣ ـ القاهرة : دار المعارف، ١٤١٦هـ / ١٩٥٥ م .
* نظرية القياس الأصولي : منهج تجريبي إسلامي . محمد سليمان داود . ط١ ـ الإسكندرية : دار الدعوة للطبع والتوزيع، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م .
* نظرية القياس الأرسطية. يان لوكاشيفتش. ترجمة: عبد الحميد صبرة. ط١ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١م.
* نقض المنطق. شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ت ٧٢٨هـ . صححه : محمد حامد الفقي . ط١ ـ القاهرة : مكتبة السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ / ١٩٥١م .
* نقض المنطق. شيخ الإسلام ابن تيمية، ت ٧٢٨هـ . تحقيق : محمد حمزة، سليمان الصنيع . ط١ ـ بيروت : المكتبة العلمية، د .ت .
* هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنِّفين. إسماعيل باشا البغدادي. ط١ ـ استانبول: د.ن، ١٩٤١م.
* هل للإنسان مستقبل . برتراند رسل . ط٢ ـ بيروت : دار المسيرة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م .
* وجهة نظر. أحمد الخمليشي. ط١ ـ الرباط: دار نشر المعرفة، ١٩٨٨م.



هـــذا الكـــتـــاب

رســـالة مســـتظرفة موجزة في علم المنطق، تكون مدخـــلاً للإلمـــام بهـــذا الـــعـــلم، دون الخوض في تفاصيل مســـائله وتفريع مباحثه. فتعرّف المنطق، وتبين تطور مباحثه، وصلته بالعلوم الأخرى، وذلك ضمن منهجية التقريب والتبســـيط والبعد عن الإطناب، مع مراعـــاة التسلسل والترتيب، مع الإشـــارة إلى المراجع والمصـــادر لمن أراد الـــمـــزيد والتفصيل من كتب وآثار المتقدمين.

ولعل هـــذا الكـــتـــاب يكون للمبتدئ في علم المنطق مدخـــلاً و بياناً، و للمتقدم فيـــه تذكرة وعنواناً.



دار النهضة

سورية ـ دمشق

ص.ب ١١٢٧١

هاتف: ٠٠٩٦٣١١٢٢٢٠٩٥٧

جوال: ٠٠٩٦٣ ٩٣ ٧٢٣٦٨٤

www.nahdah.net

E-mail:info@nahdah.net